

**ESTUDO INTRODUTÓRIO SOBRE A HISTÓRIA
DA FILOSOFIA MEDIEVAL**

Cristiano de Jesus

1^a Edição

Finalizada em Jan/2007

JESUS, Cristiano de. Estudo introdutório sobre a história da filosofia medieval. 1^a edição.
Americana: 2006-2007.

Copyright 2006-2007 Cristiano de Jesus. Esta é uma obra de acesso aberto distribuída pelos termos da *Creative Commons Attribution License*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer mídia, desde que sejam dados os créditos ao autor original. É vedada a criação de obras derivadas a esta e é vedado o uso desta obra para fins comerciais.

Termos da licença Creative Commons (versão resumida)

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/deed.pt>

Termos da licença Creative Commons (versão completa)

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/legalcode>

Sumário

1. Introdução.....	6
2. Contexto histórico.....	8
2.1. Influências históricas.....	8
2.2. O papel da Bíblia na cultura ocidental.....	8
2.2. A Bíblia e a Filosofia.....	10
2.3. Gnose.....	11
2.4. Patrística.....	12
2.5. Escolástica.....	13
3. Pensadores Medievais.....	15
3.1. Fílon de Alexandria (10 a 15 a.C.).....	15
3.2. Aristides (séc. II).....	17
3.3. Justino (séc. II) e Taciano (120-180).....	17
3.4. Atenágoras de Atenas (séc II).....	18
3.5. Teófilo de Antioquia (120-180).....	18
3.6. Clemente de Alexandria (160-215).....	18
3.7. Orígenes (185-251).....	19
3.8. Gregório de Nissa (330-395).....	20
3.9. Agostinho (354-430).....	21
3.9.1. Filosofia e Teologia.....	21
3.9.2. A verdade.....	22
3.9.3. Filosofia sobre o homem.....	23
3.9.4. A Trindade.....	25
3.9.5. Teoria da Criação.....	26
3.9.6. O tempo.....	27
3.10. Dionísio Areopagita (séc. IV-V).....	28
3.11. Boécio (470-524).....	29
3.12. Máximo, o Confessor (580-662).....	32
3.13. João Escoto Eriúgena (810-877).....	33
3.14. Avicena (980-1037).....	34
3.15. Anselmo de Cantuária (1033-1109).....	38
3.16. Pedro Abelardo (1079-1142).....	43

3.17. João de Salisbury (1117-1180).....	47
3.18. Averróis (1126-1198).....	47
3.19. Moisés Maimônides (1135-1204).....	50
3.20. Alberto Magno (1192-1280).....	51
3.21. Roger Bacon (1214-1294).....	51
3.22. Boaventura de Bagnoara (1221-1274).....	53
3.23. Tomás de Aquino (1225-1274).....	56
3.23.1 Filosofia e Teologia.....	56
3.23.2. O ente e a essência.....	56
3.23.3. Encarnação e Trindade.....	59
3.23.4. Provas da existência de Deus.....	60
3.24. Siger de Brabante (1240-1284).....	62
3.25. Eckhart (1260-1327).....	62
3.26. João Duns Escoto (1266-1308).....	63
3.27. Marcílio de Pádua (1280-1342).....	65
3.28. Guilherme de Ockham (1285-1349).....	65
3.29. John Wyclif (1328-1384) e Jan Huss (1369-1415).....	71
4. Ensaios.....	73
4.1. A origem do mundo segundo a ciência.....	75
4.2. A Bíblia como fonte histórica?.....	77
4.2.1. Sobre o dilúvio.....	78
4.2.2. Moisés e Abraão.....	79
4.2.3. David e Salomão.....	81
4.2.4. Jesus e seus feitos.....	81
4.2.5. Paulo de Tarso.....	83
4.3. A origem do universo segundo a filosofia medieval.....	83
4.3.1. A obscuridade dos textos sagrados.....	83
4.3.2. Deus.....	85
4.3.2.1. Demonstração da existência de Deus.....	85
4.3.2.2. O que é Deus.....	87
4.3.2.3. A criação.....	88
4.3.2.4. Sobre o conhecimento que Deus possui de todas as coisas.....	91
4.3.3. A filosofia, a ciência e a teologia como domínios distintos do conhecimento.....	91

4.4. Resumo.....	92
5. Notas conclusivas.....	96
6. Referências Bibliográficas.....	97
7. Bibliografia consultada.....	99

1. Introdução

Este texto apresenta de forma breve e abrangente a História da Filosofia Medieval. O objetivo é identificar as principais contribuições de pensadores importantes registrados desde os primeiros anos depois de Cristo até meados do século XIV quando a Idade Média começava dar mostras do seu cansaço cedendo espaço aos renascentistas.

Foi utilizado na construção deste texto uma estrutura metodológica proposta por Merleau-Ponty (1980). Para este autor, o estudo da filosofia cristã deve buscar alcançar o que ele chama de “imanência filosófica”, ou seja, a essência dos conceitos enquanto laços de significações em permanente movimento que são desfeitos e refeitos em uma rede do saber e de experiências em constante transformação. Trata-se, portanto, de uma perspectiva em que não é negligenciada a relação entre “essência” e “existência”.

Presume-se que a essência consiste de noções e conceitos imutáveis, permanentes, não sujeito as ações do tempo, enquanto que a existência refere-se a realidade concreta que é corruptível por estar mudando a cada momento.

Neste contexto, Merleau-Ponty (1980) defende que se o pensamento for estudado pelo ponto de vista histórico, ou seja, tomando-se por base apenas o seu aspecto existencial, ele somente pode ser afirmado ou negado, de uma maneira exclusivamente nominal. Nesta ótica, uma determinada corrente filosófica toma a forma de doutrina, uma medida de todas as coisas, passível de ser combatida ou defendida.

Merleau-Ponty (1980) afirma que se esta perspectiva estritamente positiva for deixada de lado, é possível observar que o cristianismo trouxe uma contribuição religiosa importante a filosofia pois a fé desvenda certos lados do ser. Para si mesmo, a religião é ela própria a representação da verdade, enquanto que a filosofia a comprehende - assim como comprehende todas as ações humanas - como manifestação do atributo da interrogação, da vontade, da angústia decorrente da necessidade de saber.

É possível, com isso, desenvolver análises profundas e complexas sobre o mecanismo pelo qual as pessoas apreendem o conhecimento e porque é necessário que ele exista. O cristianismo permitiu a compreensão de que a invocação é uma atividade mental assim como os acontecimentos cognoscentes que dela resulta e que frequentemente é recebida como prova decorrente da sua suposta existência concreta. Desse mesmo modo, é relevante afirmar que é próprio do ser humano a noção de que ele é dotado de uma certa extensão inteligível que garante sua compreensão do mundo.

Toda esta reflexão leva a premissa de que a percepção frente a aparência das coisas, ou seja, a

realidade existente e concreta captada, é ela própria a constatação da ignorância das pessoas com relação a elas mesmas, das modalidades psíquicas de compreensão e do que realmente é possível afirmar ser verossímil em termos de experiência de mundo.

Contudo, o desafio mais produtivo, e talvez o mais sadio, que deve prevalecer no estudo de qualquer corrente filosófica, não é o de aferir a verdade ou o de estabelecer a validade dos conceitos, mas sim, em identificar construtos teóricos universais. No que diz respeito a filosofia cristã, o mais importante é relacionar o cristianismo, enquanto instituição ideológica, horizonte mental ou matriz cultural, com o cristianismo efetivamente vivido e praticado, de tal modo a compreender o contexto histórico no qual ele emergiu, aspectos como subjetividade, encarnação, finitude positiva, entre outros, e como todo este conhecimento poder ser agregado a uma possível “razão universal”.

É neste espírito que este trabalho tem como objetivo identificar e apresentar a filosofia cristã como modelo teórico ou contribuição para a interpretação da realidade e das relações humanas no mundo contemporâneo.

Para tanto, no Capítulo 2 será comentado sobre as principais influências do mundo pagão que estiveram presentes no pensamento medieval, o papel da Bíblia na cultura ocidental e como esta obra se relacionou com a filosofia. Também será apresentado um resumo breve sobre as principais características da Patrística e da Escolástica; os dois movimentos que constituem a Filosofia da Idade Média.

Desenvolvido com base em uma pesquisa bibliográfica a partir de textos de comentadores e dos próprios autores, o Capítulo 3, constitui-se de um relato sobre o pensamento dos principais pensadores da Idade Média.

Posteriormente, no Capítulo 4, será apresentado um ensaio sobre temas gerais cuja elucidação se deu pelo estudo de todo o material aqui apresentado.

2. Contexto histórico

2.1. Influências históricas

Para Martin (2002), dois erros podem ser cometidos a medida que se estuda a filosofia medieval: o primeiro é considerar as atividades desenvolvidas neste período completamente estranhas a filosofia e o outro erro pode advir de uma exagerada insistência de atribuir mérito as teorias medievais somente na medida que podem contribuir para o debate sobre temas contemporâneos.

Diante do exposto, qualquer que seja a atitude tomada, ambas farão resultar na impossibilidade de um entendimento orgânico sobre o pensamento do período em questão. O historicismo exagerado provocará nada mais do que uma curiosidade histórica sobre as teorias desenvolvidas assim como o anseio pela utilidade prática de tais conceitos também ocasionará no abandono das principais motivações culturais, políticas, espirituais, e outras, que moveram os pensadores medievais.

É importante, portanto, apreender o conhecimento desenvolvido neste período sem desvinculá-lo do seu contexto histórico, ao mesmo tempo que deve-se procurar alcançar a sensibilidade necessária para perceber sua atualidade.

Martin (2002) afirma que a marca da filosofia medieval é sua relação com a teologia de modo que suas diferentes forma de compreensão de mundo são derivadas, sobretudo, de Platão, Plotino e Aristóteles, conforme pode ser observado na Figura 1. Ao menos, sabe-se que estes são os mais significativos.

2.2. O papel da Bíblia na cultura ocidental

O termo “Bíblia” tem origem no grego *biblia* que significa “livros”. Trata-se de uma reunião de livros que foram reconhecidos pela Igreja Católica, no Concílio de Trento, como canônicos, ou seja, que contém o “cânon”, a regra correspondente a verdade da fé e da qual deve seguir todos os crentes (Reale & Antiseri, 2003).

Os livros da Bíblia estão organizados em dois grande grupos chamados de “Antigo Testamento” e “Novo Testamento”. O termo “Testamento” tem origem no grego *diathéke* e significa “pacto” ou “aliança”, que no sentido bíblico teria sido oferecido por Deus, por pura benevolência, como dom gratuito, a Israel (Reale & Antiseri, 2003).

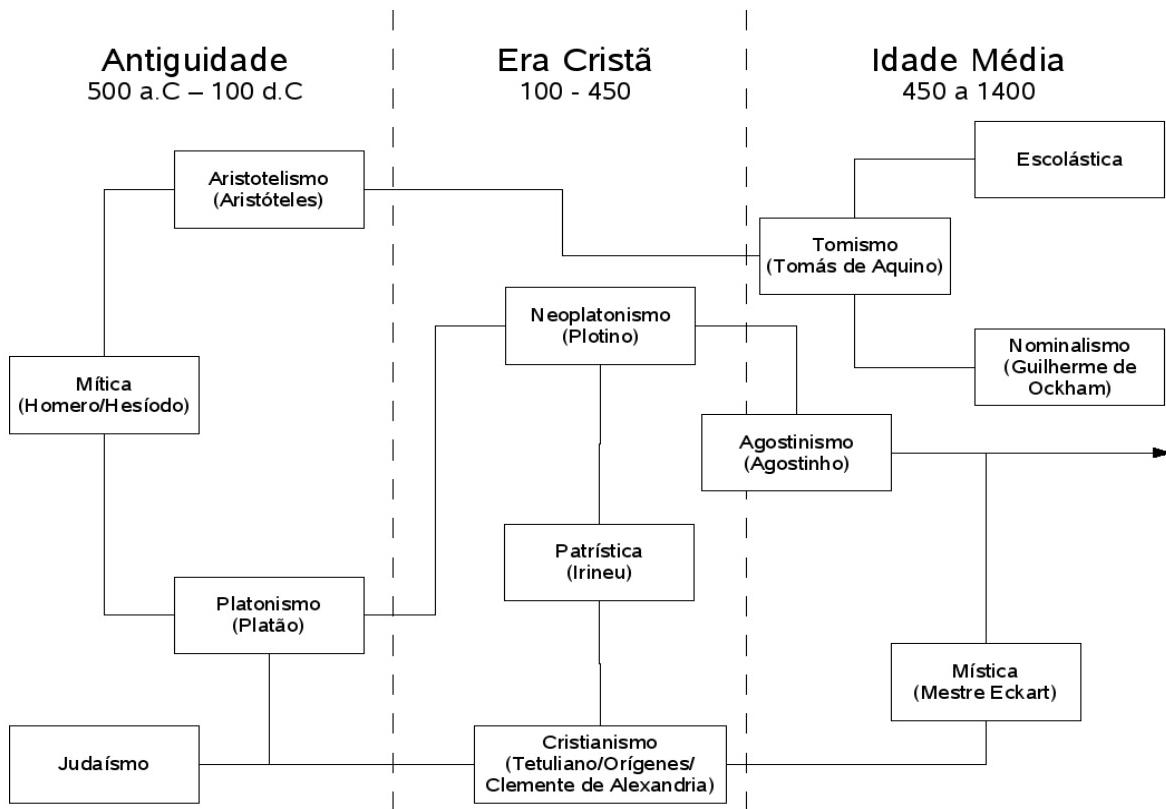


Figura 1: Influências históricas - versão adaptada (Severino, 1994)

O “Antigo Testamento” foi escrito em hebraico na sua maior parte, mas também com alguns textos em aramaico e grego, datando de 1300 a.C. a 100 d.C. sendo ainda que os primeiros textos surgiram a partir de uma tradição oral extremamente antiga. O “Novo Testamento” foi totalmente escrito em grego durante o século I d.C. e seu conteúdo está totalmente centrado na mensagem de Cristo (Reale & Antiseri, 2003).

As traduções que possuem maior importância histórica é a do “Antigo Testamento” em grego, chamada de tradução dos “Setenta”, iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), e a outra, em latim, conhecida como “Vulgata”, foi feita a partir do século II d.C. por Eusebius Sophronius Hieronymus, conhecido sobretudo como São Jerônimo, entre os anos de 390 e 406 (Reale & Antiseri, 2003).

A Bíblia contém inúmeras referências sobre à “inspiração divina” exercida sobre os autores dos textos além de eventuais intervenções diretas do próprio Deus. Dessa forma, esta obra se apresenta como “palavra de Deus” de modo que sua mensagem vem a ser “objeto de fé” (Reale & Antiseri, 2003).

A relevância filosófica da “Escritura Sagrada” está na sua visão sobre a realidade e sobre o homem, que são importantes não só para os crentes, mas também para os incrédulos. Reale e Antiseri (2003) afirmam que a “difusão da mensagem bíblica mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente”. Isto ocorre pois ela viria condicionar tanto aqueles que a aceitam como também aqueles que a rejeitam, seja pelo confronto dialético das posições como também pelo fato de que o “horizonte espiritual” imposto pela Bíblia se estabeleceria inevitavelmente de maneira permanente.

2.2. A Bíblia e a Filosofia

O advento do cristianismo exigiu uma reflexão sobre o ponto de vista da filosofia em relação as premissas trazidas pela nova mensagem (Reale & Antiseri, 2003):

- passaram a ser desenvolvidas reflexões filosóficas sobre a “fé”, sobre os âmbitos da “razão” e da “fé”, e também sobre pensamentos e argumentos contrários a “fé”;
- impôs-se a concepção do Deus *uno*, tornando-se assim totalmente outro em relação a todas as coisas, conceito este que refere-se a uma transcendência absoluta. Estabelece-se, portanto, o monoteísmo, algo que era impensável na cultura grega;
- o criacionismo apresenta-se como solução ao problema que existia desde a filosofia grega “de como e por que os múltiplos derivam do Uno e o infinito deriva do infinito”. Todas as coisas derivam assim do “nada”, de modo que Deus então criaria por vontade, por causa do bem, através de um “dom” gratuito;
- o cosmocentrismo do pensamento grego é substituído pelo antropocentrismo bíblico, tendo em vista que o homem é criatura privilegiada de Deus, criado a sua imagem e semelhança, sendo que por este mesmo fato, o homem deveria se esforçar para assemelhar-se a ele. Enquanto que para os gregos a perfeição poderia ser atingida através do intelecto, para os cristãos isto é possível somente se realizada a vontade de Deus, e é exatamente a possibilidade de cumprir com esta determinação que coloca o homem acima de todas as outras criaturas;
- para os gregos, os deuses fariam parte da natureza e portanto a lei moral seria a própria lei da *physis*, a lei da natureza. Para os cristãos, Deus é “nomoteta”, ou seja, seria ele quem teria criado a lei moral de modo que a virtude, ou santidade, resume-se

então na obediência das mesmas;

- ao contrário do que ocorre na filosofia grega, em que a providência considera apenas a coletividade, a providência bíblica dirige-se apenas aos homens individuais, sobretudo os mais humildes, necessitados e pecadores;
- pecado é a desobediência às leis de Deus. Tanto na cultura grega como no cristianismo está presente o conceito do “pecado original”, entretanto, os gregos nunca chegaram a explicar a natureza desta culpa original e ainda consideravam que o homem poderiam superá-la por si mesmos através de sucessivas reencarnações, ou metempsicose, e através do conhecimento. O sentido bíblico atribui a soberba do homem e sua intolerância aos limites, as causas do “pecado original” o que ainda teria provocado, por punição divina, o surgimento do mal, da dor e da morte. Assim sendo, a única forma desta culpa ser expiada seria através do próprio Deus que se faria homem e com sua morte e ressurreição resgataria a humanidade;
- enquanto que o ideal da filosofia grega era a episteme, ou seja, o conhecimento, a nova mensagem trazia que a fé deveria ser a verdadeira provocação em relação ao intelecto e a razão. O homem, que até então possuía as dimensões do “corpo” e da “alma”, passa a ter também a dimensão do “espírito”;
- os gregos possuíam em Eros, ou no amor, a maneira de se elevar do sensível ao supra-sensível, no entanto, isto seria feito por meio do esforço próprio de cada um, sobretudo através da beleza. No amor bíblico ocorre exatamente o contrário: não é o homem que se eleva através do amor, mas sim Deus que vem até o homem, de forma ainda que isto não ocorreria devido ao esforço próprio e a conquista pessoal, mas sim pelo dom gratuito. Caberia apenas ao homem a humildade.

O cristianismo deu início, assim, a novos aspectos que não eram tratados pela filosofia grega ou, ao menos, ofereceu maior profundidade e consistência a diversos conceitos.

2.3. Gnose

O termo “gnose” significa “conhecimento”, todavia, ele não é obtido através da razão mas sim através de uma “iluminação direta” de Deus, e que é constituído dos seguintes temas (Reale & Antiseri, 2003):

- respostas as questões tais como “quem éramos e o que nos tornamos; onde estávamos e onde fomos lançados; onde desejamos ir e de onde fomos resgatados; o que é nascimento e o que é renascimento”;
- a tristeza e a angústia são conceitos fundamentais. Se o homem sofre do mal, ele pertence ao bem pois que ele provém de um outro mundo do qual deverá retornar;
- o homem é divido em três dimensões: pneumático (espírito ou *pneuma*), psíquico (alma ou *psíquico*) e hílico (matéria ou *hyle*). O último é destinado a morte, o primeiro a salvação e o segundo pode ser destinado a salvação se se guiar pelo primeiro;
- o mundo não foi criado por Deus mas sim por um demiurgo malvado;
- Cristo é uma entidade divina que veio a Terra revestida de um corpo de forma só aparente;
- a interpretação que os gnósticos fazem dos textos sacros permitia-lhes adequá-los convenientemente as suas crenças e as suas doutrinas;
- o pensamento gnóstico é revestido de narrativas mitológicas e fantásticas de vários gêneros e gêneses;
- a doutrina gnóstica apresenta-se como secreta e que foi revelada por Cristo a poucos discípulos.

A gnose foi uma das doutrinas que foram combatidas pelos Padres por considerarem que tratava-se de um viveiro de concepções heréticas.

2.4. Patrística

“Patrística” é o termo que designa a estrutura doutrinária do cristianismo dos primeiros séculos. A principal motivação de seus criadores era oferecer consistência e proteção as crenças religiosas cristãs contra o ataque de pagãos e hereges (Abbagnano, 2003).

O cristianismo não tinha nenhuma fundamentação filosófica, ou seja, não se apresentava como um conjunto de princípios criados sistematicamente a partir de um todo racional e lógico. Tratava-se de uma religião revelada mas que também era usada como instrumento de contestação da ordem imperial vigente, mantendo-se em constante conflito com os senhores romanos (Pessanha, 1999).

A filosofia Patrística então surgiu como um movimento que objetivava desenvolver instrumentos de defesa para a sobrevivência da nova fé. A fonte inspiradora para tal empreendimento seriam os filósofos gregos e seus continuadores na época helenista e romana (Pessanha, 1999).

Muito tempo depois, como será visto mais adiante, será difundido a premissa de que fé e razão jamais poderiam ser conciliados tendo em vista que são incompatíveis, todavia, não era o que pensava os patrísticos (Pessanha, 1999). A base deste movimento consistiu fundamentalmente na não distinção entre religião e filosofia, de modo que o cristianismo pudesse apresentar-se como a expressão definitiva da verdade. A “razão” ou “logos” se fez carne em Cristo e sua palavra, revelada aos homens, também teria inspirado os filósofos gregos. (Abbagnano, 2003).

Esta é a orientação intelectual da Patrística sendo ainda que a prática dominante deste período foi a de conciliar o cristianismo a três grandes escolas do pensamento grego: platônica, aristotélica e estoica (Boulluec, 2003).

A Patrística é estudada através de três períodos. O “primeiro” corresponde aos primeiros anos até o século III e sua principal característica é a defesa contra os adversários pagãos e agnósticos (Abbagnano, 2003). Durante o século I agiram os chamados “Padres apostólicos” que detinhiam-se apenas as temáticas moral e ascética (Reale & Antiseri, 2003). Durante o século II, os “Padres apologistas” passam a defender sistematicamente o cristianismo contra os filósofos, entretanto, faziam isso utilizando os mesmos métodos de seus oponentes (Abbagnano, 2003).

O “segundo” período tem início no século III e termina no século IV. É marcado pela formulação doutrinária das crenças cristãs. O “terceiro” e último período inicia-se na metade do século V até o fim do século VIII e caracteriza-se pela falta de originalidade, em que ocorre unicamente a reelaboração e a sistematização das doutrinas criadas anteriormente (Abbagnano, 2003).

2.5. Escolástica

O problema fundamental da Escolástica é levar o homem a compreender a verdade revelada através do exercício da atividade racional. O objetivo é sempre alcançar a verdade religiosa, sua demonstração e esclarecimento, ao mesmo tempo que se formula defesas contra a incredulidade e contra as heresias. A Escolástica costuma ser estudada sendo dividida em três períodos (Abbagnano, 2003):

- **Alta Escolástica** (séc. IX até o fim do século XII): confiança na harmonia entre fé e razão e na consciência de seus resultados;

- **Florescimento da Escolástica** (1200 aos início do século XIV): época dos grandes sistemas, em que harmonia entre fé e razão é considerada parcial, embora ainda seja considerado impossível a oposição entre elas;
- **Dissolução da Escolástica** (primeiros decênios do século XIV até o Renascimento): o tema básico é a oposição entre fé e razão.

Em resumo, pode ser chamada de Escolástica qualquer filosofia que tenha como objetivo defender qualquer posição religiosa utilizando para isto uma reconhecida escola de pensamento filosófico (Abbagnano, 2003).

3. Pensadores Medievais

3.1. Fílon de Alexandria (10 a 15 a.C.)

Santidrián (2000) afirma que Fílon é um dos autores mais importantes para a compreensão das influências que o helenismo alexandrino e o judaísmo exerceram sobre os primeiros escritores cristãos.

O judeu Fílon foi o precursor dos Padres e o primeiro a tentar conciliar a filosofia grega com a teologia mosaica, criando assim uma “filosofia mosaica”. O método que ele adotou é chamado de *alegorese*, ou alegórico, e consiste na sustentação, como premissa, de que a bíblia possui tanto um significado literal como também um significado oculto, ou seja, os personagens e eventos bíblicos seriam representações simbólicas e alegóricas de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas (Reale & Antiseri, 2003).

Não se pode considerar que o método alegórico constitui-se de procedimentos sistemáticos para tradução de relatos bíblicos para a linguagem racional e filosófica. Fílon não admite a existência de mitos na Bíblia, de forma que interpretava certos eventos bíblicos de forma mais profunda e reflexiva, diferentemente de como se interpretava normalmente, ou seja, como se fossem lendas. Fílon também não deixava se perder a contribuição concreta do texto que sempre ocorre quando ela é eliminada para dar lugar a idéias gerais e abstratas. Este pensador, buscava a significação espiritual para que ela sirva de base a quaisquer outros comentários, sejam eles teológicos, cosmológicos, antropológicos, etc. Isso faz com que todas as visões fossem articuladas em função de um mesmo suporte (Arnaldez, 2004c).

Seguindo esta orientação, Fílon procura atribuir sentido moral e espiritual aos preceitos mosaicos, porém, nunca através de uma forma que a escamoteie mas sim conservando-as literalmente, cuidando para converter as tendências sensitivas do homem ao passo que orienta-as para atividades elevadas. Nesta visão, o fim do homem, portanto, não é a sua libertação através da ascese, mas sim a realização da unidade perfeita de seu ser total confrontando o espírito humano com o mundo material, com o bem e com o mal (Arnaldez, 2004c).

Para Fílon, Deus é absolutamente transcendente. É isento de qualidade, perfeitamente simples, eterno e imutável. Suas relações com o mundo se dá através do Logos, ou seja, o Mundo Inteligível, engendrado desde toda a eternidade, quando o tempo ainda não existia, e feito a imagem de Deus.

Afirma Fílon: A eternidade é a vida do mundo inteligível assim como a vida do mundo sensível é o tempo” (Arnaldez, 2004c).

Fílon afirma que o Logos é transcendente, pois eleva o homem até Deus, e também é imanente, pois age no mundo sensível que ele comanda. O Logos se une as faculdades sensíveis a fim de se unir à palavra humana e engendrar a profecia. Embora este fenômeno seja acessível a todos, é somente nos profetas que ele se dá plenamente (Arnaldez, 2004c).

O Logos de Fílon expressa a “Sabedoria” e a “Palavra de Deus” sendo esta última criadora e produtora. Ele também representa o significado ético das máximas “Palavra com que Deus guia o bem” e “Palavra que salva”. Assim sendo, o Logos seria então o “vínculo que mantém o mundo unido, o princípio que o conserva e a norma que o governa” (Reale & Antiseri, 2003).

Deus criou então a matéria do nada definindo depois a sua forma. Para tanto, ele criou antes o “cosmos inteligível”, isto é, o seu “Logos” que serviu-lhe como um “modelo ideal” (Reale & Antiseri, 2003).

Fílon comenta que a expressão “no começo” não tem significado temporal pois se trata da criação “do céu incorpóreo e da terra invisível”, “da essência incorpórea da água de do sopro”, “da essência da luz, que também é incorpórea e inteligível”. A medida do tempo é constituída no Logos do dia Um. Essa criação, esse “isolamento em si do Mundo Inteligível, com sua natureza monádica” ocorre no Dia Um e não no Primeiro Dia (Arnaldez, 2004c).

O resto da criação não tem origem a partir do Logos pois Deus teria fundido nele também a ordem inteligível e o ajustamento das criaturas, as relações entre as idéias incorpóreas que são como os selos das marcas sensíveis. Somente depois, com base neste modelo, é que as criaturas sensíveis e corpóreas surgem, porém, Deus continua agindo em cada estágio da “criação” através dos “Poderes” que são maneiras pelas quais Deus manifesta sua ação no mundo de forma que foi com o seu “Poder criador” que produziu o mundo e é com o seu “Poder régio” que ele o governa. O Logos é, então, a unidade desses “poderes” (Reale & Antiseri, 2003; Arnaldez, 2004c).

No campo da antropologia, Fílon defende que o homem é constituído de três dimensões, quais sejam: corpo, alma-intelecto e espírito proveniente de Deus. O intelecto é corruptível por ser terreno e é por isso que é inspirado nele um Espírito de natureza divina, ou seja, o *pneuma*. Em decorrência disso, o homem possui uma vida que se transcorre em obediência a uma condição animal, racional e também transcendente (Reale & Antiseri, 2003).

Contudo, a moral se torna inseparável da fé e da religião de forma então que a vida feliz, para Fílon, deve consistir de uma dedicação exclusiva a Deus ao invés de a si mesmo, tendo em vista ainda que tudo o que existe não pertence ao homem, mas sim ao seu criador (Reale & Antiseri, 2003).

3.2. Aristides (séc. II)

Para Aristides, a doutrina de Platão, assim como dos estóicos, dos escritores e dos poetas, não são incompatíveis com as de Cristo, entretanto, como em certos momentos se contradizem em pontos fundamentais, tudo o que apresentaram com veracidade pertencem aos cristãos (Reale & Antiseri, 2003).

Baseado no conceito estóico do “Logos proferido”, Aristides criou a relação Logos-Filho e Deus-Pai que consiste na premissa de que Deus tenha gerado uma “potência racional” ou *logiké* que é chamado pelo Espírito Santo ora de “Glória do Senhor”, ora “Sabedoria”, ora “Anjo”, “Deus”, “Senhor” e “Logos”, termo este que designa o “Verbo” e a “Palavra” (Reale & Antiseri, 2003).

3.3. Justino (séc. II) e Taciano (120-180)

Para Justino, a alma não pode ser eterna ou incorruptível tendo em vista que apenas Deus possui esses atributos. Assim sendo, as almas pecam, morrem e são punidas. No momento da morte, o homem deixa de existir e o espírito de vida separa-se da alma retornando de onde viera. Com esta teoria, Justino abre caminho para o surgimento do conceito da “ressurreição” (Reale & Antiseri, 2003).

Justino afirma também que o cristianismo é a única filosofia segura e deve ser considerado o resultado definitivo pelo qual razão deve se servir em qualquer investigação. Desse modo, a razão é o Verbo de Deus, isto é, Cristo. Todos aqueles que antecederam o cristianismo não conheciam, portanto, toda a verdade pois havia neles apenas sementes de verdade que não puderam entender perfeitamente (Santidrián, 2000).

Taciano foi discípulo de Justino e destaca que todas as coisas criadas, inclusive a alma, não são eternas. Isto ocorre pois, a alma é ressuscitada juntamente com o corpo sendo o homem constituído das dimensões “corpo”, “alma” e “espírito”. É sobre o “espírito” que refere-se a idéia de “imagem e semelhança” de Deus e dentre estes três aspectos sempre presentes em todas as pessoas, ele é o único que é eterno (Reale & Antiseri, 2003).

3.4. Atenágoras de Atenas (séc II)

Atenágoras de Atenas esclarece o conceito de Trindade considerando que “O Filho de Deus” é o primeiro broto do Pai e representa a mente (*nous*). Ele não foi criado pois esteve sempre conjugado ao Logos e por isso procede do Pai para ser “Idéia e atividade produtora” de todas as coisas. O Espírito Santo, tal como indica Atenágora, “flui de Deus e entra como um raio de sol”. O homem é então corpo e alma de modo que a o primeiro é mortal e a segunda é criada mas também não é eterna. Na ocasião da ressurreição, corpo e alma conjugam-se novamente dando forma neste momento ao “homem integral”. Enquanto isto não ocorre, após a morte do corpo a alma permanece em estado de torpor (Reale & Antiseri, 2003).

3.5. Teófilo de Antioquia (120-180)

Para Teófilo de Antioquia, a alma não é mortal nem imortal sendo suscetível a ambas as condições. Nesta medida, a imortalidade é dada por Deus como recompensa a todos aqueles que seguem suas leis (Reale & Antiseri, 2003).

3.6. Clemente de Alexandria (160-215)

Clemente criou a teoria do estilo “críptico” das Escrituras. De acordo com esta visão, toda mensagem importante é constituída de símbolos cujo entendimento somente é dado a uma certa elite. Com isso, o Antigo Testamento é um texto criptografado e Cristo é quem veio revela-lo. De igual modo, o Novo Testamento também precisa ser submetido a um processo de decifração tendo em vista que Jesus também havia falado através de parábolas (Boulluec, 2004a).

Trata-se da primeira iniciativa em direção a semiótica, ciência que estuda o signo e o sentido dos símbolos. Com isso, Clemente procura desenvolver uma filosofia da verdade baseada no logos presente nos textos sacros (Boulluec, 2004a).

No campo da ética, Clemente defende a liberdade da vontade e rejeita o determinismo. Para ele a finalidade do homem é a assemelhar-se a Deus e buscar o conhecimento sobre o mesmo através da prece e da contemplação. Dessa forma, este autor faz do cristianismo a filosofia por excelência, concebendo-a como um exercício espiritual (Boulluec, 2004a).

Para Clemente, os homens são como que contaminados com paixões pelas forças do mal, o que lhes provoca representações enganosas. Assim sendo, o pecado é voluntário e decorrente das

escolhas de cada indivíduo de modo que é necessário esforço e autodomínio para alcançar a conversão, embora ainda que sua concretização somente ocorra através de uma graça divina (Boulluec, 2004a).

Sua antropologia refere-se a tripartição do homem em corpo, alma e intelecto sendo este último uma emanação divina que corresponde a insuflação relatada na Gênesis:

“Formou, pois, o senhor Deus ao limo da terra, e assoprou sobre o seu rosto um sopro de vida; e recebeu o homem, alma e vida.” (Gênesis, 2:7)

Clemente então defende a separação de corpo e alma considerando ainda que esta última é imortal. Além disso o homem também pode receber através da fé, o dom do Espírito Santo, conceito este que está relacionado ao sentido do Batismo. Esta iniciação corresponde a um passo importante para que a alma, ainda no mundo, possa alcançar a glória no futuro (Boulluec, 2004a).

Na cosmogonia, Clemente começa pela *epopcia* analisando se Deus teria criado a partir do nada ou da matéria. De qualquer forma, ele chegou a refutar a preexistência da matéria e considerou que a origem do tempo se confunde com a do mundo (Boulluec, 2004a).

No que diz respeito a teologia, Clemente considera que o “Logos” é o intelecto de Deus, o lugar das idéias, o princípio de tudo o que é criado, ou o instrumento para a criação. Em um estágio posterior, o “Logos” torna-se uma lei imanente do universo e depois, por fim, se auto-engendra fazendo-se carne. Contudo, para este autor, Deus é incorpóreo, inefável, sem forma e sem qualquer atributo. Está além do próprio “Logos” e por isso não pode ser compreendido pelo intelecto humano (Boulluec, 2004a).

3.7. Orígenes (185-251)

Orígenes foi discípulo de Clemente, de quem foi influenciado para assimilar a concepção da obscuridade da Escritura. Segundo esta visão, os textos bíblicos são de difícil compreensão, e isto ocorre como incentivo para a investigação, para que sua leitura seja feita apenas por pessoas que sejam capazes de evitar erros e também para mostrar que os sábios, sobretudo os filósofos, ignoram a verdade, pois esta tem origem divina sendo Cristo a única chave para entendimento das palavras sagradas (Boulluec, 2004b).

No Novo Testamento, que também foi inspirado pelo Espírito Santo, a ordem narrativa é rompida para atrair o leitor ao significado interior. Orígenes afirma então que a Escritura possui três sentidos: “corpo”, interpretação que segue a narrativa e serve para a edificação do simples; “alma”,

explicação moral que atinge aqueles que estão no caminho do progresso; “espirito”, acessível apenas àqueles que são “perfeitos” e refere-se à história da salvação, às origens e ao fim, aos mistérios relativos a Cristo e a Deus, à natureza, à diversidade e ao destino dos seres racionais, ao problema do mal (Boulluec, 2004b).

Contudo, para Orígenes a formação dos jovens deve seguir uma ordem que começa pela ética e que depois avança para a física e para a contemplação das coisas divinas de forma que a ênfase não deve ser posta nos sinais exteriores da transferência do conhecimento, mas sim na sua orientação, que remodela os elementos herdados da cultura profana de acordo com o espírito do cristianismo (Boulluec, 2004b).

Orígenes desenvolve um pensamento que visa esclarecer a condição dos seres racionais num universo regido pelo plano providencial de um Deus que é bom e que leva as criaturas a participar da vida divina. Com isso, o autor afirma que a natureza dos seres racionais foi então criada a partir de um ato “intemporal”, de modo que seja capaz de oferecer todas as formas de corporeidade ao mesmo tempo que pode levar às “quedas” como decorrência da própria liberdade, condição esta que também é um bem inalienável que, mediante a conversão, torna possível o retorno a Deus. Este movimento é ajudado pelos anjos e atrapalhado pelos demônios. A encarnação do Filho de Deus representa a vitória sobre esses mesmos demônios e sobre a morte, dando início o crescimento da Igreja que no final deverá restaurar a condição original (Boulluec, 2004b).

3.8. Gregório de Nissa (330-395)

Gregória de Nissa, juntamente com Gregório de Nazianzeno (330-390) e Basílio de Nissa (331-379) são chamados de “Padres da Capadócia”. Reale & Antiseri (2003) afirmam que sua principal marca era a defesa por um civilização totalmente cristã e Santidrián (2000) complementa que ele se destaca dos demais capadócios pela sistematização da doutrina cristã que realizou com bases na filosofia grega, sobretudo platônica.

Gregório de Nissa distinguiu a realidade em mundo inteligível e mundo sensível e corpóreo sendo este último evaziado de materialidade devido ao fato de ter sido concebido por forças incorpóreas (Reale & Antiseri, 2003).

Rejeitando a visão de filósofos pagãos que atribui ao homem elementos que o equipara a qualquer outro ser da natureza, Gregório então afirma que o ser humano não se assemelha ao cosmos, mas é ele mesmo próprio um microcosmos criado à imagem de Deus (Reale & Antiseri, 2003;

Santidrián, 2000).

Para este autor, a alma e o corpo são criados simultaneamente sendo que a alma sobrevive a morte e a ressurreição reconstitui a união (Reale & Antiseri, 2003). Ele ainda defende que o atributo fundamental do homem é a liberdade pois sem ela não há virtude, nem mérito, nem pecado. O mal, portanto, não está no corpo porque trata-se de uma criação de Deus. Ele está, na verdade, no desvio do bem em decorrência do livre-arbítrio (Santidrián, 2000).

Tal como Orígenes, Gregório defende a apocatástase, isto é, a reconstituição de todas as coisas tal como eram na origem (Reale & Antiseri, 2003), e isto será possível através da encarnação do Logos que dirigirá o homem e toda a natureza em seu caminho de retorno ao ideal primeiro (Santidrián, 2000).

3.9. Agostinho (354-430)

3.9.1. Filosofia e Teologia

Frente aos dilemas que normalmente surgem no confronto da razão com as concepções estritamente baseadas em crenças, Agostinho, tenta então conciliar a razão e a reflexão com as verdades divinas reveladas pelas escrituras sagradas. Pode-se afirmar que este autor empreende a tarefa de desenvolver uma concepção ontológica do divino sem que ela se apresente como um acintoso afrontamento ao modo racional de pensar (Pessanha, 1999).

Agostinho possuía no desejo de obter a felicidade, a motivação necessária para o pensar filosófico. Este pensador então buscou na filosofia respostas para a indagação sobre a condição humana da beatitude. Todavia, foram nas próprias palavras de Paulo de Tarso que estas angustias foram amenizadas. Resolvido este problema, Agostinho voltou-se definitivamente para a questão principal que marcou a Patrística, ou seja, “as relações entre a razão e a fé, entre o que se sabe pela convicção interior e o que se demonstra racionalmente, entre a verdade revelada e a verdade lógica, entre a religiosidade cristã e a filosofia pagã” (Pessanha, 1999).

Este pensador sustentava que a fé é precedida pela razão de forma que seria necessário demonstrar o acerto de se crer nela. A razão então, ao mesmo tempo que precederia a razão, também viria ser sua consequência. “É necessário compreender para crer e crer para compreender”, teria dito Agostinho (Pessanha, 1999).

Esta frase é tida por muitos como uma “fórmula retórica” por não poder se sustentar pelo rigor

da razão, entretanto, Agostinho não tinha por objetivo desenvolver a filosofia por ela mesma, mas sim usá-la como um “instrumento auxiliar destinado a um fim que transcende seus próprios limites” (Pessanha, 1999).

3.9.2. A verdade

A verdade está no interior da alma humana e não é algo que se constrói a medida que o raciocínio avança. Ela é termo prefixado, meta na qual se detém depois de ter raciocinado e que se busca através da sensação da alma. Agostinho interpreta o processo cognoscitivo do seguinte modo (Reale & Antisseri, 2003):

- a) **os objetos agem sobre os sentidos e não na alma:** a alma atua extraindo de si mesma, e não do exterior, a representação do objeto que é a sensação. Neste processo, o corpo é passivo enquanto que a alma é ativa;
- b) **a sensação é o primeiro degrau do conhecimento:** a alma mostra sua espontaneidade e a sua autonomia em relação às coisas corpóreas, à medida que as "julga" com a razão. As coisas são mutáveis e imperfeitas ao passo que critérios segundo os quais a alma julga são imutáveis e perfeitos;
- c) mesmo sendo superior aos objetos físicos, a alma é mutável, ao passo que os critérios pelos quais joga as coisas são imutáveis e necessários;
- d) a verdade é captada com o puro "intelecto" e é constituída pelas Idéias que são as formas fundamentais, razões estáveis e imutáveis das coisas, modelos pelos quais se constituem todas as coisas.

Os objetos somente podem ser vistos se iluminados por uma luz, porém somente podem ser entendidos uma vez que possuem uma ciência própria. Tal como três sóis - que existe, que brilha e que ilumina. Neste mesmo sentido, Deus pode ser entendido através dos seguintes sentidos, ou sóis: ser que existe, ser inteligível e ser que torna inteligível todas as coisas (Reale & Antisseri, 2003).

Entretanto, afirma Agostinho que não são todas as pessoas que podem obter a verdade, "não é toda e qualquer alma que é apta, mas somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem olho santo, puro e sereno com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias" (Reale & Antisseri, 2003).

Para Agostinho, a demonstração da certeza e da verdade coincide com a demonstração da existência de Deus. Assim sendo, as provas da existência de Deus apresentadas por este pensador são (Reale & Antisseri, 2003):

1. reconhece-se a existência de Deus pela perfeição do mundo com sua ordenadíssima variedade e mutabilidade;
2. toda a espécie humana confessa que Deus é criador do mundo;
3. Deus é o Bem de todo bem;
4. Ser, Verdade e Bem (e Amor) são os atributos essenciais de Deus;
5. esses atributos não devem ser entendidos como propriedade de um sujeito, mas como coincidentes com a sua própria essência;
6. 'Eu sou Aquele-que-é', termo que foi revelado a Moisés.

Contudo, Deus é suma essência, sumo ser, e por isso, é imutável, e da mesma forma que do saber se tem a ciência, do ser se tem a essência. O pensamento então é recordação de Deus, o conhecimento que o encontra é inteligência de Deus e o amor que procede de um e de outro é o amor de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

É impossível para o homem uma definição da natureza de Deus, assim, é mais fácil saber o que ele não é do que saber o que ele é. Entretanto, Deus é todo o positivo que se encontra na criação, sem os limites que nela existem, resumido no atributo da imutabilidade e expresso na fórmula com que ele se indicou a si mesmo, através de Moisés: EU SOU AQUELE-QUE-É (Reale & Antisseri, 2003).

3.9.3. Filosofia sobre o homem

Agostinho desenvolve uma filosofia sobre o homem ao refletir continuamente sobre si mesmo, a partir de uma laceração de sua interioridade decorrente da contrariedade do seu querer em relação a vida religiosa (Reale & Antisseri, 2003):

Quando eu estava decidindo servir inteiramente ao Senhor meu Deus, como havia estabelecido há muito, era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo.

Esta contrariedade é algo novo até então uma vez que no pensamento grego a vontade está ligada ao intelecto indicando assim a meta a ser alcançada. Ele busca então emancipar-se da falsa noção de Deus que, de alguma forma, provoca o impulso de situá-lo no espaço, mesmo que ele não seja concebido sob a forma do corpo humano mas sim de uma forma mais sutil como um raio energético que penetrasse em todas as coisas e assim pudesse estar presente no universo governando toda a sua criação (Santo Agostinho, 1999).

Esta concepção ocorre frequentemente, explica Agostinho, devido ao condicionamento da

cognoscibilidade das pessoas que as fazem captar como um “nada absoluto” qualquer coisa que não ocupe um espaço determinado. Este conceito refere-se mesmo ao “não existente” ou “não-ser” tendo em vista que não seria concebível a ausência de Deus, que seria o mesmo que “vazio” de Deus, referência esta ao conceito de “vácuo” denominado por Agostinho como o “nada espaçoso” (Santo Agostinho, 1999).

Agostinho rejeita esta noção por considerar que Deus, ao contato de todas as coisas que estão sujeitas as transformações, também se coloca ele próprio suscetível a lei do movimento. Deus seria, portanto, corruptível, o que, para Agostinho, não é admissível, pois pra ele Deus é perfeito, não tendo assim vontade, desejo e nem poder, e justamente porque é imutável, Deus seria o próprio bem (Santo Agostinho, 1999).

Neste ponto, Agostinho reflete sobre a inquietação que surge diante da existência. Se Deus é o bem, por que ele teria criado o mal? No senso comum este dilema é resolvido ao considerar que Deus teria estabelecido um caminho de salvação sendo assim próprio do livre arbítrio das pessoas fazer escolhas (Santo Agostinho, 1999).

Para este autor, esta forma de raciocínio é falha e propõe assim um novo prisma. Agostinho, então, afirma (Santo Agostinho, 1999):

Examinei todas as coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provém de Vós; por outro não existem, pois são aquilo que Vós sois. Ora, só existem verdadeiramente o que permanece imutável.

É possível observar a semelhança desta visão de Agostinho com a famosa teoria de Heráclito que afirmava que jamais uma pessoa poderia entrar em um rio dua vezes pois na segunda tentativa, nem a pessoa, nem o rio seriam os mesmos. Contudo, nesta perspectiva, as coisas são criadas imperfeitas por Deus e assim teria que ser pois caso contrário não poderiam existir em um universo cuja natureza é determinada pelo movimento (Santo Agostinho, 1999).

Neste contexto, o mal seria aquilo que estaria fora dos domínios de Deus. Portanto, o mal não existe pois como ele é o criador de tudo, não é possível que haja qualquer coisa que possa renegá-la, não é possível que exista algo que haja no mal. Para Agostinho, então, o que normalmente é chamado de maldade, é a “perversão da vontade desviada da substância suprema”. Portanto, todas as coisas que são percebidas como parte do mal, resultam, na verdade, da relutância em obedecer a ordem estabelecida por Deus, em outras palavras, da relutância em agir de acordo com a vontade divina. A teoria da criação de Agostinho pode ser resumida de acordo com as seguintes linhas (Santo Agostinho, 1999):

[...] as criaturas foram tiradas do nada num só momento. Algumas aparecem logo na sua forma perfeita, como o firmamento, os astros, a alma dos homens, os anjos. Outros surgiram na terra sob a forma incompleta, mas dotadas de virtudes intrínsecas evolutivas. Assim se originaram da matéria bruta, por evolução, os animais, e até o corpo do primeiro homem. [...] É necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra.

Tendo em vista que tudo o que existe no universo é corruptível e, portanto, imperfeito, a única maneira de alcançar a Deus seria, para Agostinho, por meio de Jesus Cristo, o próprio Verbo que se tornou carne (Santo Agostinho, 1999).

Por isso Deus teria convidado a todas as pessoas a compreender o Verbo para que seja compreendida a verdadeira eternidade e a verdadeira imortalidade em detrimento das coisas do mundo que são transitórias e portanto desprovidas de qualquer importância (Santo Agostinho, 1999).

3.9.4. A Trindade

Para Agostinho, Deus é Trindade e essa premissa pode ser explicada da seguinte forma (Reale & Antisseri, 2003):

- a) para falar do inefável, para que de algum modo se possa expressar o que de modo algum se pode explicar;
- b) Agostinho distinge as pessoas da Trindade com base no "conceito da relação". A natureza do bem é una e idêntica no Pai, no Filho e no Espírito Santo. A Trindade é um só Deus;
- c) todas as coisas criadas apresentam unidade, forma e ordem. A mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que é mente e, como tal, conhece-se a si mesma e ama-se a si mesma.

O homem interior é imagem de Deus e da Trindade. O eu refle as três pessoas da Trindade e ao mesmo tempo a sua unidade e a partir disso o eu torna-se pessoa. Conhecer-se a si mesmo, tal como dizia Sócrates, significa agora conhecer-se como imagem de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

Embora não sejamos iguais a Deus, estando aliás infinitamente distante dele, no entanto, como, entre as suas obras, somos aquela que mais se aproxima de sua natureza, reconhecemos em nós mesmos a imagem de Deus, ou seja, da Santíssima Trindade, imagem ainda que deve ser aperfeiçoada para aproximar-se sempre mais dele. Com efeito, nós existimos, sabemos que existimos e amamos o nosso ser e o nosso conhecimento. Em relação a essas coisas, nenhuma sombra de falsidade nos perturba. Elas não são coisas como as que existem fora de nós e que conhecemos por

algum sentido do corpo, como acontece com as cores quando as vemos, como os sons quando os ouvimos, com os odores quando os cheiramos, com os sabores quando os provamos, com as coisas duras e moles quando as tocamos, cuja imagem nós esculpimos na mente e, por meio delas, somos levados a desejá-las. Sem qualquer representação da fantasia, eu estou certíssimo de ser, de me conhecer e de me amar. Diante dessas verdades, eu não temo os argumentos dos acadêmicos, que dizem: 'E se estiveres enganado?' Se eu estiver enganado, isso quer dizer que existo. Quem não existe, não pode se enganar; se eu me engano, logo, por isso mesmo eu existo. Assim, como eu existo à medida que me engano, como posso me enganar acerca do meu ser, quando é certo que eu existo à medida que me engano? E como eu existiria se me enganasse, mesmo na hipótese de que me engane, não me engano no conhecer que existo. Daí, segue-se que nem mesmo no conhecer de conhecer-me não me engano. Com efeito, assim como conheço que existo, também conheço que me conheço. E, quando amo essas duas coisas (o ser e o conhecer-me), acrescento a mim, cognoscente, esse amor como um terceiro elemento, de não menor valor. E também não me engano no amar-me a mim mesmo, porque não posso enganar-me naquilo que amo. E, ainda que aquilo que amo fosse falso, seria verdadeiro que eu amo coisas falsas, mas não seria falso que eu amo.

3.9.5. Teoria da Criação

A criação das coisas se dá do nada, não da substância de Deus nem de algo que preexiste. Dessa forma, uma realidade pode derivar de outras de três modos: a) por geração, caso em que deriva da própria substância do gerador; b) por fabricação, caso em que a coisa que é fabricada de algo preexistente; c) por criação a partir do nada absoluto (Reale & Antisseri, 2003).

O homem sabe gerar, sabe produzir, mas não sabe criar. As Idéias possuem um papel essencial na criação pois correspondem ao pensamento de Deus, ao "Verbo de Deus" e correspondem a verdadeira realidade, porque são eternas e imutáveis e porque tudo o que existe é pela participação nelas que existe (Reale & Antisseri, 2003).

Mas Deus não cria a totalidade das coisas, ele insere no criado, as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias (Reale & Antisseri, 2003).

Dessa forma, juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa. A evolução, então, é a concretização e a realização das "razões seminais". Todas as coisas já foram criadas originaria e fundamentalmente em uma espécie de trama dos elementos necessitando apenas da ocasião favorável para que venham à luz (Reale & Antisseri, 2003).

O mundo está grávido das causas dos seres que nascem, causas que são criadas no mundo por aquela Essência suprema, sem a qual nada nasce e nada morre, nada começa e nada acaba. A evolução é nada mais do que a concretização daquilo que desde sempre fora criado e bem fixado na

espécie, ao passo que para Darwin, vale o oposto. O homem foi criado como "animal racional" e encontra-se como vértice do mundo sensível. Sua alma é imagem de Deus-Trindade e é imortal. Agostinho sugere que o problema do mal pode ser examinado em três níveis: metafísico-ontológico; moral; e físico (Reale & Antisseri, 2003):

- a) **metafísico-ontológico:** não existe mal no cosmos, mas apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude.
- b) **moral:** o mal é o pecado decorrente da má vontade. Esta não possui uma "causa eficiente", mas sim uma "causa deficiente". A vontade deveria tender ao Bem supremo, mas como existem muitos bens criados, a vontade pode tender a eles. Sendo assim, o mal deriva do fato de que não há um único Bem, mas sim muitos bens, consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens.
- c) o mal físico (doenças, sofrimentos, etc) é consequência do pecado original, isto é, o pecado moral.

A liberdade é própria da vontade e não da razão, como diziam os gregos. Dessa forma, a razão conhece, a vontade escolhe. O primeiro homem contentou-se a si mesmo quando se afastou daquele Bem imutável que e deveria agradar-lhe mais do que a si mesmo. Contudo, "duas condições são (...) exigidas para fazer o bem: a graça e o livre-arbítrio". Encontrar-se na graça a ponto de não poder mais fazer o mal é o grau supremo da liberdade e o homem que está mais completamente dominado pela graça de Cristo é também o mais livre (Reale & Antisseri, 2003).

3.9.6. O tempo

Contudo, Agostinho passa então a questionar sobre o que fazia Deus antes da criação passando a desenvolver uma reflexão sobre o "tempo". Ele parte do princípio de que o tempo não pode medir a eternidade pois esta não possui passado nem futuro. Ela se constitui de um todo presente pois dessa forma não seria possível que houvesse tempo sem que houvesse movimento, tampouco faz sentido a especulação sobre o que fazia Deus antes do mundo ser criado (Santo Agostinho, 1999).

Com isso, Agostinho desenvolve uma teoria sobre o tempo dividindo-o em três partes: passado, presente e futuro. Ele considera que o presente existe somente na eternidade pois qualquer intervalo de tempo compõe-se de "fugitivos instantes". No mundo da transitoriedade, o futuro então passa para o passado de uma forma tão rápida que seria impossível determinar o que seria o presente (Santo Agostinho, 1999).

O tempo poderia, portanto, ser percebido através da expectação, da atenção e da memória. Dessa forma ele pode ser medido enquanto está em movimento e assim apreendido pela atenção. No entanto, quando ele se torna passado, ele deixa de existir e com isso deixa de ser captado em sua essência assim como também não é possível que exista qualquer coisa que esteja no futuro. Em outras palavras, o passado não passa de lembranças enquanto que o futuro também não seria uma entidade temporal em si mas sim a expectação de certos acontecimentos (Santo Agostinho, 1999).

Ao criar o mundo do nada, Deus criou também o tempo que está estruturalmente ligado ao movimento. Entretanto, não há movimento antes do mundo. "Tempo" e "eternidade" são duas dimensões incomensuráveis (Reale & Antisseri, 2003).

O tempo implica passado, presente e futuro. O passado não é mais e o futuro não é ainda. O presente, "se fosse sempre e não transcorresse para o passado, não seria mais tempo, mas eternidade" (Reale & Antisseri, 2003).

Dessa forma, ser do presente é um continuado deixar de ser, um tender continuamente ao não ser. O tempo existe apenas no espírito do homem e podem ser distinguidos da seguinte maneira: o presente do passado (memória), o presente do presente (intuição) e o presente do futuro (espera). Assim sendo, o tempo não está nas coisas em movimento, mas na alma (Reale & Antisseri, 2003).

A história adquire um sentido totalmente desconhecido do que era para os gregos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. Três são os momentos intermediários: o pecado original, a espera da vinda do Salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja (Reale & Antisseri, 2003).

Os gregos afirmavam que o homem bom é aquele que conhece, no entanto, para Agostinho, homem bom é o que ama. Quando o amor do homem volta-se para Deus, é "charitas"; quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é "cupidas". Amar a si mesmo e aos homens, não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar de modo justo (Reale & Antisseri, 2003).

Os bens finitos devem ser usados como meios e não serem transformados em objeto de fruição e deleite, como se fossem fins. De igual modo, a consistência do homem deve ser dada pelo peso do seu amor, assim como pelo seu amor é determinado o seu destino terreno e ultraterreno (Reale & Antisseri, 2003).

3.10. Dionísio Areopagita (séc. IV-V)

Dionísio ou Pseudo-Dionísio formula certas teorias para expressar seu pensamento as quais

expressa da seguinte forma (Santidrián, 2000):

- **teologia afirmativa:** a partir de Deus, dirige-se para o infinito com o objetivo de determinar os atributos ou nomes de Deus. Tudo o que se conhece de Deus e que está presente nas escrituras é objeto desta teologia;
- **teologia mística:** o mais alto grau de conhecimento é o não saber místico pois somente considerando toda a determinação de Deus pode-se compreendê-lo.
- **teologia superlativa:** admite-se os nomes de Deus, mas sem a pretensão de concebê-los precisamente. É impossível apreender e designar a natureza de Deus pois ele é superior a noção de unidade que o homem possui e é o uno super-essencial, causa e princípio de todo o número e de toda ordem. Deus não pode então ser designado seja por uma certa unidade, trindade ou qualquer outro número. Nem mesmo por “bem” se pode expressar Deus, pois ele está muito acima do que qualquer conceito que o homem possua sobre este termo.

A criação para Dionísio é a “emanação” das coisas de Deus a partir da forma das idéias e dos modelos de todas as realidades possíveis. O mundo então é um produto da vontade divina e não parte de um processo de desenvolvimento de Deus. Desse modo, todas as coisas existentes são manifestações de Deus e podem servir como degraus ou escada para reconstruir o caminho inverso da origem e através dele chegar até Deus que é o centro das esferas nas quais se ordenam todas as coisas. (Santidrián, 2000)

De acordo com Reale e Antiseri (2003), Dionísio ainda desenvolve a teologia “apofática”. Esta doutrina considera que Deus pode ser designado por nomes extraídos das coisas sensíveis e entendidos em sentido translato, quanto e à medida que ele é causa de tudo. Ele pode ainda ser identificado através de nomes da realidade inteligível tal como “beleza”, “amor”, “bondade”, etc. E também pode ser definido retirando-lhe todo atributo tendo em vista que ele é superior a todos e é supra-essencial.

3.11. Boécio (470-524)

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius era estadista, teólogo, filósofo, cientista e poeta. Segundo Chaufour-Verheyen (2004), ele desejava um renascimento dos estudos filosóficos tendo defendido, de acordo com Reale & Antisseri (2003) que a filosofia deveria ser vista como um

gênero que se divide em duas espécies: Filosofia prática ou ativa, que se distingue segundo as ações e, Filosofia teórica ou especulativa que, por sua vez, pode ser estudada de acordo com as seguintes categorias:

- **intelectíveis** (teologia): seres que existem fora da matéria como Deus, anjos, etc;
- **inteligíveis**: seres concebíveis pelo pensamento puro;
- **fisiologia**: estuda os seres naturais.

Boécio emprega lógica e metafísica para definir dogmas cristãos e apresentou o exemplo de teologia constituída como ciência que enriquece a filosofia com formas novas e permite esclarecer definições. Para tanto estabeleceu termos e regras dos quais possa extrair todas as coisas (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Para este pensador, a criatura é boa porque deriva daquele cujo ser é o bem e a derivação do bem absoluto é a razão da bondade das coisas, inerente à existência. Isto implica que o ser é o bem e o mal é o não-ser (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Com isso, Boécio desenvolve ainda mais sua teoria ao se deparar com a seguinte questão: se as coisas são substancialmente boas, em que diferem do bem em si, ou seja, de Deus? Para responder esta pergunta, ele estabelece a relação entre a substância e o princípio do seu ser substancial afirmando: "o ser difere do que é". Cada ente particular, cada substância primeira é um todo irreduzível, composto de partes, de acidentes. Ele resulta do conjunto das partes, ao mesmo tempo que não é nenhuma parte tomada separadamente. Através deste raciocínio, determina-se, por exemplo, que o homem é um composto de alma e corpo, nem corpo e nem alma separadamente (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Em razão da simplicidade divina, o ser de Deus e o que ele é são um só. A substância divina é "uma forma sem matéria, que é algo uno, e o que ela é", enquanto as substâncias compostas "não são o que são" . Todo composto é feito de elementos determinados por um elemento determinante; o último determinado é a matéria, o último determinante é a forma (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

O homem compõe-se de uma matéria em corpo e de uma alma que organiza essa matéria em corpo. Assim, a alma é o "esse" do corpo. O "esse" de uma substância composta é a forma graças a qual a substância é o que é (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Essa forma (ou esse), é também uma parte da substância composta, e como parte, se separada, não é. O "esse" de toda substância composta não é ainda, e tudo o que é, enquanto é, participa do "esse". Assim, há nas coisas uma dupla vontade: uma faz cada um ser segundo sua natureza e a outra é bondade sinônima de perfeição do ser (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Boécio ainda afirma que há quatro tipos de conhecimento: sentidos, imaginação, razão e inteligência. Os sentidos somente vêm a forma da matéria, a imaginação apreende a forma sem a matéria, a razão apreende a idéia da espécie presente nos indivíduos e a inteligência apreende a idéia da forma absoluta apenas com o poder do pensamento. Entretanto, a sensação é o ato por meio do qual a alma julga as paixões sofridas pelo corpo além de convidar as pessoas a se voltarem as idéias (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Boécio afirma que é impossível que os universais sejam substâncias singulares; os gêneros e as espécies são referências sobre elementos comuns aos indivíduos o que implica que jamais poderão corresponder ao indivíduo em modo particular. Por outro lado, os universais não podem ser simples concepções do espírito pois, nesse caso, nada na realidade corresponderia às idéias que normalmente se tem, o pensamento não pensaria nada ao pensar esses universais (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

A sensação oferece as coisas em composição; o espírito tem o poder de separar suas propriedades como gêneros e espécies: o pensamento separa o que está unido na realidade, o espírito extrai, abstrai do sensível o que ele contém de incorpóreo para considerá-lo separadamente como forma pura (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Boécio então questiona: Se Deus existe de onde vem o mal? Se Deus não existe de onde vem o bem? A resposta para esta pergunta parte do pressuposto que a providência comanda o destino mas certas coisas que dependem da providência escapam ao destino. Ela é a ordem do mundo considerada no pensamento de Deis, ou seja, a ação de Deus do ponto de vista de sua divina inteligência. Assim sendo, O destino é a ordem do mundo considerada como a lei interior que rege o curso do mundo, a ação de Deus do pondo de vista dos movimentos e dos efeitos que produz (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Resumindo, destino e providência são duas realidades distintas: "A providência é essa divina inteligência que, colocada no cume de todas as coisas, rege-as todas. O destino é tão só certa disposição necessária das coisas variáveis, e o meio utilizado pela providência para atribuir a cada coisa o lugar que lhe convém" (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

A providência é o plano divino unificado permanecendo eterna na imobilidade perfeita de Deus. Portanto, ela própria é Deus. O destino é o plano divino desenrolado no tempo, a lei de sucessão das coisas, e seus modos temporais dependem da providência não se opondo a ela em nenhum instante, mas sim, servindo-a. Neste processo também não é tampouco excluída a liberdade do homem (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

Com isso, responde-se a pergunta sobre as relações do mal e do bem com Deus. A providência divina é o plano perfeito de Deus, entretanto, devido a sua liberdade, durante o seu destino, o homem pode tomar rumos diversos. Quanto mais o homem se afasta de Deus, mais é arrastado pelo destino; quanto mais se aproxima de Deus, mais é livre. Deus conhece atos futuros dos homens, e os considera como livres não impondo nenhuma necessidade aos acontecimentos futuros, assim como o conhecimento do presente não confere nenhuma necessidade ao presente (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

É por erro que se acredita que negar a necessidade dos acontecimentos é negar a presciênciade Deus. Deus é eterno; o conhecimento que ele tem das coisas domina a sucessão dos tempos; ele percebe todos os acontecimentos como se eles se realizassem no presente. Eternamente Deus vê o necessário como necessário, e o livre como livre. Não prevê; provê. Não é previdênciama Providência (Chaufour-Verheyen, 2004; Reale & Antisseri, 2003).

3.12. Máximo, o Confessor (580-662)

Máximo lutou contra as doutrinas que sustentavam que, em Cristo, existe um só energia (monoenergismo) e uma só vontade (monoteletismo) de natureza divina. Ele fez isto demonstrando que em Cristo há duas atividades e duas vontades a divina e a humana (Reale & Antisseri, 2003).

Possui o nome de “Confessor” por defender a ortodoxia e é considerado o pai da teologia bizantina. Para ele, o Logos é a razão e o fim de tudo o que é criado. Assim, a história do mundo pode ser resumida em dois processos: “encarnação de Deus” e “divinização do homem” (Santidrián, 2000).

A “divinização do homem” inicia-se na encarnação e chega ao fim com a restauração no homem da imagem de Deus. Para que isso seja possível, é necessário que Cristo seja verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, ou seja, é preciso que haja duas naturezas distintas subsistindo duas vontades que são a vontade divina e a vontade humana de forma que esta última é conduzida pela primeira (Santidrián, 2000).

3.13. João Escoto Eriúgena (810-877)

Santidrián (2000) afirma que João Escoto tinha a preocupação de integrar a filosofia grega e neoplatônica com a fé cristã. Uma referência que vem ilustrar o caráter especulativo da obra de Escoto é apontada por Reale & Antisseri (2003) através da seguinte afirmação deste pensador: "quem diz 'é verdade' não afirma que a substância divina seja verdade em sentido próprio, mas sim que se pode chamá-la por tal nome como metáfora da criatura ao criador. [...] Já quem diz 'não é verdade', compreendendo claramente que, com razão, a natureza divina é incompreensível e inefável, não nega que ela seja verdade, mas nega que ela possa ser chamada propriamente de verdade ou que seja propriamente verdade". A partir deste raciocínio, Escoto desenvolve uma divisão da natureza que consiste de:

- a) **natureza que não é criada e cria:** É Deus, que não é cognoscível, não possui atributos e predicados, limitados e finitos. Sua primeira manifestação é o Logos ou Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas coeterno ao Pai e coessencial a ele;
- b) **natureza que é criada e cria:** É o Logos ou sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais de todas as coisas. Trata-se de idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", às quais, por imitação, as coisas se formarão. Toda a criação é eterna, entretanto, tudo o que está situado no espaço e no tempo são inferiores em relação ao seu modelo tendo em vista que estão sujeitos a transformações. Entretanto, são causa eficiente e não apenas exemplares devido a ação do Espírito Santo sobre elas. Trata-se, portanto, da substância dialética da qual as coisas são expressão e retorno;
- c) **Natureza que é criada e não cria:** É o mundo criado no espaço e no tempo, mas que não produz e não cria outras coisas. O mundo é o que Deus quis e quer que seja;
- d) **Natureza que não é criada e não cria:** É Deus como termo final de tudo. O tempo intermediário entre a origem e o retorno é ocupado pelo esforço do homem para reconduzir tudo a Deus, na imitação de seu Filho. O retorno se dá em fases: a dissolução do corpo nos quatro elementos; ressurreição; dissolução do corpo do homem no espírito e nos arquétipos primordiais. Com isso, toda natureza se assimilará

a Deus sem perder sua individualidade. O curso das coisas é irreversível, pois "uma vez criadas, serão um dia transfiguradas, jamais destruídas"

Para Escoto Eriúgena, a dialética é a estrutura da realidade no seu realizar-se. Tal como um ritmo interno da natureza e da história do mundo. No entanto, o homem descobre e não cria a dialética pois esta foi criada e fundada na própria obra do criador. Com isso, Escoto Eriúgena abole toda distinção entre religião e filosofia (Reale & Antisseri, 2003).

Santidrián (2000) ainda afirma que Escoto concebe o homem como um microcosmos que sente, raciocina e examina as causas dentro da natureza inteligível. Tendo uma inteligência capaz de contemplar a Deus, o homem então depende da redenção para ser libertado de seu estado de animalidade e assim ser introduzido na união com Deus.

3.14. Avicena (980-1037)

Avicena considera que o conhecimento metafísico é o saber fundamental, pois este dá acesso direto ao ser. Ele então define que o princípio de todos os corpos são a matéria e a forma sendo que a matéria pode receber dimensões em virtude da “forma corporal” que também define as características físicas. Este princípio também explica e conserva as almas dos corpos organizados e vivos: almas das plantas, dos animais, dos homens e dos corpos celestes. Contudo, as ciências da natureza precedem a metafísica pois ela está mais próxima do mundo material e se dá antes na percepção sensível (Arnaldez, 1994b).

O objeto da metafísica é o ser enquanto ser, não havendo nada mais comum que o ser, encontrado por toda parte, até mesmo na negação. Por isso, não é necessário defini-lo, porque ele não é um conceito geral ao qual se deva acrescentar uma diferença que dele não se pode diferir e também porque a ciência que seria responsável por estabelecer os princípios do ser estaria nas mesmas condições da metafísica, ou seja, seria a própria metafísica (Arnaldez, 1994b).

Avicena, baseia-se em Aristóteles ao afirmar que é necessário utilizar-se das dez categorias (substância, qualidade, quantidade, etc) para comentar sobre o ser. No entanto, ele ainda considera que é possível referir-se ao ser sem utilizar-se delas uma vez que essa divisão ocorre tal como a divisão por diferenças específicas, embora não seja. Do mesmo modo, a divisão entre potência e ato, uno e múltiplo, eterno e engendrado no tempo, completo e defeituoso, causa e efeito, etc, assemelha-se a uma divisão por acidentes (Arnaldez, 1994b).

O ser enquanto ser então pode ser pensado de acordo com diferentes tipos de ser sem que sejam utilizadas as categorias aristotélicas. Entre esses tipos, os mais importantes são (Arnaldez, 1994b; Reale & Antisseri, 2003):

- **ser possível:** existe de fato, mas poderia não existir. Ele não tem em si a razão da sua própria existência, encontrando-a em uma causa que o fez ser;
- **ser necessário:** não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir, ou seja, Deus.

Avicena afirma que a causa de precisarmos do necessário é uma possibilidade e não o fato da geração temporal. Com isso, ele conclui que é impossível chegar à causa primeira partindo dos conceitos de geração e corrupção, tal como também dos seres. Avicena considera, portanto, que a causa primeira não é objeto da metafísica. Isto pois sempre existirá uma causa-efeito que remonta ao infinito e a primeira causa não faz parte deste conjunto e não pode ser atingido (Arnaldez, 1994b).

Avicena então sugere que seja tomado um outro caminho, ou seja, a partir do ser possível chegar-se ao ser necessário. A existência de um ser possível possui uma causa que não pode ser outra causa possível pois isto remontaria ao infinito. Dessa forma, o Ser Necessário, transcidente em relação ao mundo e exterior ao conjunto das causas-efeitos, existe por si mesmo e faz com que exista os seres possíveis (Arnaldez, 1994b).

O ente, portanto, é concreto e a essência é abstrata. Os homens constituem o ente, existindo de fato, a humanidade é a essência, prescindindo da existência uma vez que a definição em si mesma não denota a existência nem a não-existência, a necessidade ou a contingência (Reale & Antisseri, 2003).

Isso não faz da essência um elemento ontológico superior uma vez que ela não é o primeiro análogo do ser, nem o Ser Necessário, doador da existência, que, na verdade, é subsistente, o Uno a quem a multiplicidade é estranha, e que não tem causa (Arnaldez, 1994b).

Assim sendo, Avicena sustenta que a essência não é distinta da existência, ao mesmo tempo que também não possui uma existência que lhe seja própria. Ou seja, caso houvesse essa distinção haveria uma existência das essências como tais, diferentes da existência das essências existentes, e isso não tem o menor sentido. Se assim não fosse, as essências seriam idéias exemplares na mente do Criador conferindo uma certa multiplicidade a Deus, o que contraria o dogma fundamental da unidade divina (Arnaldez, 1994b).

A distinção entre essência e existência somente pode ser admitida quando se entende que a

essência não são causas de suas existências, reduzindo esta distinção, então, entre o ser possível e o ser necessário: “o ser possível por si, mesmo permanecendo possível em si, é necessário por um outro; não há possível por si que não seja necessário por outro; todo possível é real, todas as essências existem, não como uma existência de essência, mas como uma existência real” (Arnaldez, 1994b).

Dessa forma, o mundo é ao mesmo tempo contingente e necessário. É contingente quando sua essência não provê a existência, sendo então apenas possível. Por outro lado, é necessário pois Deus, de quem recebe a sua existência, não pode deixar de agir segundo a natureza divina (Reale & Antisseri, 2003).

Avicena também reflete sobre a beleza do Primeiro Princípio: “a beleza é o princípio de toda proporção equilibrada, pois toda justa proporção se realiza na natureza múltipla de um composto ou de uma mistura, nascendo daí uma unidade em sua multiplicidade. Ora, a beleza, o esplendor de cada coisa consiste em ser conforme àquilo que ela deve ser”. Entretanto, ele considera que a mais nobre apreensão da beleza é aquela que ocorre através da inteligência. Com isso, o Ser Necessário, inteligência que intelige em sua inteligibilidade perfeita, é o próprio Amor (Arnaldez, 1994b).

Tudo deriva do conhecimento perfeitamente uno e eterno que Deus tem de si mesmo. Sendo assim, Deus não conhece as essências das coisas como se elas fossem objetos distintos de conhecimento, não conhece os seres particulares materiais submetidos à mudança e também não conhece a diversidade das essências. Deus conhece todas as coisas em seu princípio, que é ele mesmo e que as faz ser o que são e existir como tais (Arnaldez, 1994b).

Para Avicena, a criação se deu por pura liberalidade de Deus visto que ele é suficiente por si só e é eterna pois não se pode admitir que o Agente exerça influência sobre o nada. A afirmação de que ele dá existência aos possíveis não implica na não existência antes de recebê-la uma vez que o “antes” é impensável. Assim também ocorre com as essências, que existem permanecendo como possíveis em suas existências. Este raciocínio decorre que tudo o que é possível, é real (Arnaldez, 1994b).

Mesmo que a criação seja eterna, que não se realize no tempo nem por etapas, mas de uma só vez, ela ocorre de forma hierárquica que é representada nos relatos bíblicos por meio dos seis dias. No entanto, essa ordem não é temporal mas apenas uma ordem racional de precedência baseada na natureza das criaturas e no nível ontológico delas (Arnaldez, 1994b).

Deus é pensamento de pensamento e produz a primeira Inteligência e esta a segunda, dando

início a processo descendente necessário e, portanto, não livre. A partir da primeira, cada Inteligência cria a imediatamente inferior, até a décima, ao mesmo tempo que cria os céus respectivos, dos quais são as forças motrizes (Reale & Antisseri, 2003).

A décima inteligência não gera nova realidade, mas atua sobre o mundo terreno, estruturando-o em matéria e forma, atribuindo-lhe o princípio de mutação e multiplicidade e, portanto, de individualidade (Reale & Antisseri, 2003).

Trata-se da concepção hilemórfica de Aristóteles representada num contexto neoplatônico. Isto ocorre no plano ontológico, no plano gnosiológico, a décima inteligência opera a passagem da potência ao ato do intelecto possível, também chamado de “passivo humano individual” (Reale & Antisseri, 2003).

Tal ocorrência é possível através da irradiação dos princípios primeiros e dos conceitos universais que são apreendidos através da abstração e da elevação do intelecto individual ao supremo intelecto agente, este por sua vez, reservado a poucos (Reale & Antisseri, 2003).

Sobre a alma, Avicena afirma que ela é o princípio da vida e dos movimentos “voluntários”. As plantas possuem alma vegetativa, os animais possuem uma alma sensível, e o homem, uma alma racional (Arnaldez, 1994b).

O corpo é um instrumento para a alma que também lhe serve como forma. Entretanto, este último aspecto não impede a alma de continuar sendo uma substância e de possuir autonomia. Não é do corpo que ela recebe o conhecimento mas através dele. As sensações obtidas pelo corpo desaparecem na medida que ele se deteriora mas as faculdades intelectuais permanecem (Arnaldez, 1994b).

Com isso Avicena admite a imaterialidade da alma pois se assim não fosse, ela seria como ele, divisível e não poderia receber os inteligíveis, que são indivisíveis. Porém, este pensador, para evitar se confrontar com a metempsicose, define que mesmo separada do corpo, a alma permanece sendo daquele corpo, e jamais de outro:

Toda forma, portanto, é princípio de individuação da matéria, mas, por outro lado, nem toda matéria é princípio de individuação da forma. A matéria primeira é individuada pelas formas elementares ao mesmo tempo que as individua. As formas mais complexas, porém, só podem ser individuadas por tais e tais matérias determinadas. [...] Embora seja uma substância incorpórea, a alma só pode ser concebida em sua essência como alma de um corpo determinado (Arnaldez, 1994b).

Avicena também desenvolveu uma teoria do intelecto:

Os inteligíveis em potência na imaginação tornam-se inteligíveis em ato sob a ação do Intelecto Agente. O intelecto em potência é chamado material ou passivo por referência ao Intelecto Agente. Entre ambos, há o intelecto adquirido. Este se realiza quando a luz do Intelecto Agente ilumina todos os inteligíveis e já não resta nada em potência no intelecto humano. Via de regra, nosso intelecto intelige, em ato, certos inteligíveis em certos momentos. Por isso mesmo é preciso distinguir esse intelecto em ato, que não é isento de potências, do intelecto adquirido. Por outro lado, o intelecto em ato pode parar de inteligir os inteligíveis que o atualizaram, como ocorre quando um sábio pára de pensar nos objetos de sua ciência, pois ele nem sempre está no exercício dela. Mas então seu intelecto não volta ao estado de intelecto material e passivo. Permanece como *habitus*, e nesse caso é intelecto “habitual”. Só quando o intelecto passivo passou completamente ao ato e não comporta mais nenhuma potência é que se pode falar em intelecto adquirido, em constante união com o Intelecto Agente.” (Arnaldez, 1994b).

Com base nesta teoria, Avicena desenvolve a hipótese do homem voador que muitos autores afirmam corresponder ao *cogito* aviceniano. Ele supõe um homem subitamente criado. Este não vê nada do exterior pois está no vazio, de tal modo que não tem sensação alguma do ar ambiente, e seus membros não entram em contato uns com os outros não havendo, assim, qualquer possibilidade de tato. É como se ele não tivesse corpo. Assim mesmo, esse indivíduo saberia que existe e se conheceria com seu “Eu”, independentemente do corpo (Arnaldez, 1994b).

O intelecto prático comanda as ações e a vida moral. O mal possui dois aspectos. Por um lado, não pode ser eliminado cabendo apenas à razão contê-lo e dominá-lo pois se trata da privação imposta pela matéria, que limita, opõe e cria conflitos. Mas por um outro lado, o mal também pode ser resultado da ignorância podendo servir através do conhecimento da verdade (Arnaldez, 1994b).

Por fim, Avicena considera que todo legislador deve edificar suas leis sobre as bases da unidade e a unicidade de Deus e do retorno ao criador. A primeira fundamenta a unidade da comunidade humana, sua ordem e sua harmonia e a segunda esclarece as finalidades do homem, tanto as do indivíduo quanto as da comunidade por eles formada (Arnaldez, 1994b).

3.15. Anselmo de Cantuária (1033-1109)

Anselmo desenvolve as provas da existência de Deus considerando que a especulação sobre essa questão e sobre sua natureza são coisas bem distintas. Então, ele cria sua tese organizando as premissas em “provas a *posteriori*” e “provas a *priori*” ou “argumento ontológico” (Reale & Antisseri, 2003):

Provas a *posteriori*

1. Se há coisas boas, existe a bondade absoluta;
2. A idéia de grandeza, não espacial, mas qualitativa, leva a constatação de que existe uma suma grandeza da qual todas as outras possuem participação gradual;
3. "Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em virtude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas, como existe algo, existe o ser supremo";
4. Há graus de perfeição que se apóia sobre a hierarquia dos seres e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta.

Todas as coisas podem ser classificadas como mais ou menos boas. Dessa forma, elas possuem uma bondade relativa que deve ter como ponto de comparação um bem absoluto. "O bem absoluto fundamenta os bens relativos, e se ele não existisse não teria sentido falar das coisas como sendo mais ou menos boas" (Mattos, 1979c).

Para qualquer um que queira prestar atenção, é certo e evidente que todas as coisas, entre as quais haja uma relação de mais ou de menos ou de igualdade, são assim em virtude de "algo" que não é diferente, mas o mesmo, em todas elas, não interessando se aquilo que se encontra na coisas esteja em proporção igual ou desigual (Sto. Anselmo, 1979b).

Todo ser possui uma causa. Nenhum ser pode ser por si mesmo, ou a partir do nada. Ou seja, todos os seres são relativos o que implica a existência de um ser absoluto que é causa de si mesmo e fundamento de todos os demais seres (Mattos, 1979c).

Tudo o que existe é gerado: ou por uma causa só ou por muitas. Se por muitas, elas, ou convergem num princípio único pelo qual todas as coisas existem, ou existem por si, ou criaram-se mutuamente. Mas se muitas coisas procedem do mesmo princípio já não têm origem múltipla, e, sim, única, e se existem cada uma por si mesma, deve-se supor, então, a existência de uma força, ou natureza, que possui a propriedade de existir por si, da qual as coisas tiraram a propriedade de existir por si. Neste caso, porém, não resta dúvida de que são aquilo que são devido àquela causa pela qual possuem a propriedade de existir por si mesmas. Portanto, é mais acertado dizer que existem todas por um princípio do que por vários, pois, sem ele, não poderiam subsistir (Sto. Anselmo, 1979b).

Disso decorre que todas as coisas que existem são aquilo que são por essa natureza suprema e que ela existe por si mesma, enquanto as demais existem por algo diferente delas mesmas (Sto. Anselmo, 1979b).

Provas a priori ou "argumento ontológico"

1. Deus é "aquilo do qual nada de maior pode-se pensar";
2. Para negar a Deus, é necessário que se refira a um ser do qual não é possível pensar nada de maior. Portanto, se o ateu pensa Deus, Deus está no seu intelecto.

[...] o insipiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que digo e o comprehende. Ora, aquilo que ele comprehende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência e compreender que existe realmente, são coisas distintas (Sto Anselmo, 1979c).

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior (Sto Anselmo, 1979c).

Este argumento é chamado ontológico porque, a partir da análise da idéia de Deus, que está na mente, se deduz a sua existência fora da mente.

Entretanto, esta afirmações de Anselmo geram contraposições tais como a de Gaunilon para quem é difícil ter um conhecimento substancial de Deus que avance além do puro significado verbal, pois, se fosse possível que ao se ter a idéia de alguma coisa ela de fato exista, então seria possível que ao pensar em um ilha cheia de delícias, isto implicaria que ela de fato existisse. Tomás de Aquino também considera que não se pode afirmar que Deus é "aquele do qual nada de maior pode-se pensar" pois isso é uma redundância (Reale & Antisseri, 2003).

Anselmo responde a essas contraposições afirmando que o real intelectual provém da experiência, que pode desencadear a passagem da existência mental à existência real se for provado a presença de uma natureza suprema que contém a razão da existência real. Sabendo-se existir, pode-se pensar sobre a possibilidade da sua existência. Dessa forma também pode ser com relação a Deus, e se não pode, isso não diz respeito a Deus. É possível, com isso, compreender Deus como "aquele do qual nada de maior pode-se pensar" pois tal premissa está na inteligência e que dessa existência mental segue-se necessariamente a existência real (Ferrier, 2004).

Para Anselmo, Deus não poderia existir apenas na inteligência pois, caso contrário, poderia existir um outro ser existente que seja diferente do ser existente que está presente na mente das pessoas sendo ainda mais perfeito. Uma coisa só pode ser maior se pensada como existente tanto na

inteligência quanto também na realidade, do que somente na inteligência. A prova da existência de Deus ocorre mediante a comparação entre o ser pensado e o ser real, forçando a inteligência tomar o segundo como superior ao primeiro (Ferrier, 2004).

Em outras palavras, a comparação se dá na mente e a redundância a qual se refere Tomás de Aquino, é verdadeira, porém, apenas na existência real. Quanto a refutação de Gaunilon, percebe-se, a partir das respostas de Anselmo, que ela não se aplica senão quando se refere a Deus pois a existência real somente pode se dar a partir da experiência e mediante a presença de uma natureza sobrenatural. A existência de Deus então é real pois as pessoas existem e essa existência é suportada por uma natureza sobrenatural ao passo também que essa existência é a própria experiência de tal natureza.

Alguns afirmam, por exemplo, que há uma ilha num ponto qualquer do oceano e que pela dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de achá-la, pois não existe, denominam de *Perdida*. Contam-se dela mil maravilhas, mais do que se narra a respeito das *Ilhas Afortunadas*, que, devido à sua inestimável fertilidade, ela está repleta de todas as riquezas e delícias e que, apesar de não haver lá nem proprietário nem habitantes, supera, em fartura de produtos, todas as terras habitadas pelos homens (Sto Anselmo, 1979c).

Venha qualquer pessoa dizer-me que tudo isso existe e eu compreenderei facilmente, pois as suas palavras não apresentam para mim nenhuma dificuldade. Mas se, ainda, essa pessoa quisesse acrescentar, como consequência^atu não podes duvidar mais que essa ilha, a melhor de todas que há na terra, exista de verdade nenhuma parte, porque conseguientes formar uma idéia clara da mesma na tua inteligência; e, como é melhor que uma coisa exista na inteligência e na realidade do que apenas na inteligência, ela necessariamente existe, porque, se não existisse, qualquer outra terra existente na realidade seria melhor do que ela, e assim ela, que tu pensas a melhor de todas, não seria melhor. Se, digo, essa pessoa presumisse, com semelhante raciocínio, que eu devesse admitir a existência real daquela ilha, acreditaria que estivesse brincando [...] caso se tivesse convencida de ter colocado sobre bases sólidas a existência da ilha sem primeiro constatar se essa superioridade é, verdadeiramente e sem sombra de dúvida, real [...] (Sto Anselmo, 1979c).

[...] Por esse motivo, antes de mais nada, deve-se provar a existência de uma natureza superior, isto é, de uma natureza que é a maior e a melhor de todas as existentes [...] (Sto Anselmo, 1979c).

De qualquer modo, o objetivo da prova de Anselmo não está em provar Deus mas entendê-lo, esclarecer com a razão aquilo que já se possui na fé, além de expor que a noção de existência contingente e de não-existência contingente não pode ser aplicado a Deus devendo ela ser logicamente necessária ou logicamente impossível (Reale & Antisseri, 2003).

Neste mesmo sentido Anselmo avança seu raciocínio desenvolvendo sua teoria sobre o conhecimento. Ele então afirma que "palavra" é um sinal físico, externo a nós, como puramente pensada, tratando-se portanto da intelecção da realidade através do nosso intelecto. Essa palavra mental ou conceito é mais ou menos verdadeira, dependendo da sua semelhança com a coisa. Assim

sendo, o conhecimento humano é medido pelas coisas e a palavra divina é a medida das coisas porque é seu modelo (Reale & Antisseri, 2003).

Deus é a verdade absoluta e a causa primeira de toda verdade de que o Ser participa. A finalidade desta premissa é demonstrar que se deve sempre buscar a conformação à soberana vontade de Deus. É assim que qualquer conhecimento e vontade que provenham das criaturas contingentes haurem valor (Ferrier, 2004).

Sendo assim, a verdade é a retidão ontológica segundo um plano criador que é a razão de cada ser. A vontade então possui sua própria vontade e se encontra no domínio da ação. A justiça, para Anselmo, é moralidade, mas também justiça da alma que se tornou digna de seu fim sobrenatural. Ela se integra entre o plano natural e sobrenatural e, dividida entra a dádiva dessa justiça e sua possível recusa, a retidão será a motivação do bem realizado pelo bem resultando, então, em uma obediência desinteressada (Ferrier, 2004).

[...] a verdade é retidão perceptível apenas pela mente (Sto Anselmo, 1979a).

[...] não existe justiça alguma que não seja retidão, e outra coisa, que não seja a retidão da vontade, não se diz justiça por si. Com efeito, a retidão da ação chama-se justiça, mas não se a ação não é feita com vontade justa. A retidão da vontade, entretanto, de modo algum perde o nome de justiça, ainda que seja impossível fazer-se o que queremos retamente (Sto Anselmo, 1979a).

O que é verdade para o intelecto é justiça e bem para a retidão. Com isso, implica-se que a liberdade é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Como a retidão coloca a alma em relação com Deus, o livre-arbítrio do homem será mais verdadeiro quanto mais conforme ao plano de Deus. O livre-arbítrio não é a possibilidade de optar entre o bem e o mal, mas a espontaneidade da alma que se dirige para o Bem (Reale & Antisseri, 2003; Ferrier, 2004).

Entretanto, como se harmoniza então a liberdade e a presciêncie de Deus? Anselmo responde que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo (Reale & Antisseri, 2003).

A responsabilidade das pessoas está relacionada com a liberdade identificada com a vontade e, portanto, com a retidão. O livre-arbítrio tende também para a bem-aventurança que é fruto da justiça obtida pela retidão observada pela retidão. Essa bem-aventurança é ver Deus. Contudo, Deus não pode retirar ou conceder tal retidão ou eliminar a liberdade sem, com isso, suprimir a própria vontade (Reale & Antisseri, 2003; Ferrier, 2004).

De qualquer forma, tais pressupostos não implica na auto-suficiência do homem pois este precisa do dom da ajuda de Deus. Mas a fidelidade a esse dom depende da liberdade de adesão (Reale & Antisseri, 2003).

Para Anselmo, antes do Criador nada havia que não fosse o Criador e ele está presente no mundo como uma substância no sentido de uma essência que é única. A Trindade então é uma síntese em que o Verbo e o Espírito, que eram estudados separadamente, passam a ser mostrados em uma vida trinitária harmoniosa (Ferrier, 2004).

É evidente, portanto, que antes que todas as coisas fossem feitas, já existia na inteligência da natureza suprema a essência, a qualidade, a maneira de como haveriam de ser. Por isso, aquelas coisas que foram feitas nada eram antes de serem feitas, no sentido em que não eram aquilo que agora são, nem existia uma matéria de que haveriam de ser feitas; todavia, elas eram algo em relação à razão de quem cria; razão pela qual, e segundo a qual, seriam feitas (Sto. Anselmo, 1979b).

3.16. Pedro Abelardo (1079-1142)

Pedro Abelardo anuncia o seguinte princípio: "Sob o estímulo da dúvida, empreende-se a pesquisa; e, por meio da pesquisa, chega-se ao conhecimento da verdade". Sendo assim, a dúvida é apenas ponto de partida. Ela não é absolutizada e torna-se um caminho para a pesquisa. Abelardo então propõe algumas normas ao tratar o conhecimento (Reale & Antisseri, 2003):

- **1^a norma:** realizar uma análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas;
- **2^a norma:** buscar comprovação da autenticidade do escrito, tanto quanto o autor como também sobre eventuais corruptelas e interpoções;
- **3^a norma:** o exame crítico dos textos dúbios devem ser feitos tendo por referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções.

Pedro Abelardo ainda se preocupa em distinguir a dialética da mera habilidade discursiva e da sofística, que pretendia explicar tudo através de “míseros raciocínios”. Ele identifica então a dialética como lógica clássica que ajuda a discernir o verdadeiro do falso à medida que estabelece a veracidade ou falsidade do discurso científico. Trata-se da “Ciência do Discernimento” cuja função é distinguir o verdadeiro do falso, e também ciência terminológica voltada muito mais para as palavras do que para as coisas. (Reale & Antisseri, 2003; Masson, 2004). Afirma Abelardo:

[...] não seremos capazes de rechaçar os ataques dos heréticos e dos infiéis se não soubermos refutar suas objeções e desmascarar seus sofismas com argumentos

válidos, para fazer triunfar a verdade sobre as falsas doutrinas.

A dialética então comporta e impõe a análise dos termos da linguagem, determinando sua função e seu significado, tornando-se assim algo como uma filosofia da linguagem através da qual se pode controlar as relações entre os termos e a realidade expressa. Com isso busca-se impedir que inverdades sejam ditas ou que se diga mais do que realmente se conhece e que tenha sido comprovado (Reale & Antisseri, 2003).

Para Abelardo, tudo o que percebemos da realidade do mundo é submetido a nossos sentido e é através do exercício da razão que todo conhecimento captado se transcende atingindo a realidade suprema que é Deus. Sendo assim, este pensador possui a convicção de que a dialética pode abrir um caminho que possibilite a edificação dos hereges (Masson, 2004).

A partir disso, Abelardo chega então ao problema dos universais. Para este pensador, uma das funções da dialética é o controle do nexo semântico entre os termos do discurso e a realidade designada justamente para que não se caia em falsas posturas universalistas, o que se trata de um realismo exagerado, ou então em falsas posturas atomistas e fragmentárias, que se constituiria de um nominalismo. Quem crê na objetividade concreta dos universais obscurece a realidade singular ao mesmo tempo que quem os renega completamente também é vítima de um empirismo fragmentário tornando-o incapaz de superar o momento puramente descritivo e analítico da realidade (Reale & Antisseri, 2003).

Sócrates afirmava que o verdadeiro objeto do conhecimento é o que existe de comum em todos os seres, ou seja, o universal, que está presente em todos os indivíduos de maneira permanente e imutável, e não aquilo que distingue cada um deles, que é efêmero e relativo, não possibilitando nenhuma certeza (Mattos, 1979c).

Porém, uma questão importante é: os universais possuem existência na realidade? Na visão realista, sim, e ainda mais, constituem mesmo a mais autêntica realidade. Trata-se de uma visão platônica que afirma a existência de um mundo de idéias, das quais todas as coisas constituem cópias imperfeitas e perecíveis. Já para o nominalismo a realidade é constituída unicamente pelos entes individuais, não sendo o universal mais do que uma simples emissão de voz, meros nomes, daí a expressão nominalismo. Entretanto, para Anselmo há três tipos de realidade (Mattos, 1979c):

- universais antes das coisas: são universais reais na mente de Deus, idéias-arquétipos que formam o Verbo e são externos a qualquer percepção sensível;

- universais nas coisas: são os universais da realidade, a concretização dos universais da mente de Deus;
- universais depois das coisas: são os universais que existem na mente das pessoas em forma de conceitos.

Abelardo então busca um realismo crítico no qual o universal se apresenta como um conceito ou um discurso mental expresso em um enunciado e que tem origem em um processo abstrativo do intelecto e gera a intelecção das coisas e que, foi vinculada à função de significar o *status* comum de um pluralidade de sujeitos. Os universais seriam portanto categorias lógico-lingüísticas válidas que mediam o mundo do pensamento e o mundo do ser (Reale & Antisseri, 2003).

Os universais constituem, para Abelardo, palavras significativas e não simples emissões da voz humana, entretanto, não existem senão no intelecto para referirem-se a seres reais. Eles são corpóreos visto que são sons emitidos pela voz humana ao passo que também são incorpóreos por terem uma função exclusivamente significativa (Mattos, 1979c).

Abelardo prova, assim, que a essência das coisas reais não são universais e que a singularidade não se dá através de acidentes. Se ocorresse de desaparecer todos os acidentes as coisas ainda subsistiriam em suas identidades individuais. Um universal não corresponde a uma coleção de indivíduos mas é anterior a eles e manifesta-se através de cada um deles. Já as coleções são posteriores aos indivíduos e abarcam um conjunto de signos que tornarão possível a manifestação sensível (Masson, 2004).

Neste contexto a dialética proporciona que o sujeito não tome posições universalistas nem se abandone a atitudes puramente analíticas, sem a possibilidade de checar a autênticas sínteses doutrinárias (Reale & Antisseri, 2003).

Ao cultivar a dialética, Abelardo pretendia cultivar a *ratio*, isto é, uma espécie de sede da consciência crítica de teses ou afirmações, não colhidas somente com base na autoridade do proponente, mas também com base na tomada de consciência do seu conteúdo e dos argumentos apresentados em sua defesa (Reale & Antisseri, 2003).

A razão dialética é razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa. A *ratio* crítica é colocado entre o pensamento humano e o Logos divino, ou seja, passa a ocorrer um movimento no sentido de dessacralização das verdades cristãs, algo que gera imensa polêmica (Reale & Antisseri, 2003). Ele afirma:

Nós não prometemos ensinar a verdade, que, como é sabido, nem nós nem qualquer outro mortal pode alcançar desse modo, mas apenas propor algo de verossímil que seja acessível à razão humana e não contrário à Sagrada Escritura.

A *ratio* orienta-se para o “verossímil” do qual pretende apresentar um conhecimento aproximativo-analógico, sem qualquer pretensão de exaurir o seu conteúdo. Abelardo pretende assim colocar os enunciados cristãos de uma forma acessível à inteligência humana. Ele defende que a razão é necessária para que a fé não se torne mecânica ou ocorra uma aceitação acrítica e passiva de um corpus de fórmulas sacrais (Reale & Antisseri, 2003).

No que diz respeito à ética, Abelardo faz referências a Sócrates ao afirmar que a consciência é o centro de irradiação da vida moral, aquilo que qualifica como boa ou más as ações. A instintividade é constituída por inclinações, impulsos, desejos naturais sendo assim pré-moral (Reale & Antisseri, 2003).

A consciência e a razão então são constituídas pelo sujeito, por suas intenções e propósitos: “não é pecado sentir desejos por uma mulher mas sim ceder a este desejo”. Abelardo então insere o elemento intencional em seu pensamento sobre a conduta moral considerando as seguintes premissas (Reale & Antisseri, 2003):

1. a intencionalidade tem por objetivo interiorizar a vida moral pois esta reside na alma, onde se cumpre o bem e o mal antes de se exteriorizar em atos;
2. o corpo não é poluído estruturalmente nem está tomado pela presença inevitável do mal, do qual tenha que libertar-se através de privações e pelo desprezo a vida terrena;
3. não se deve com isso julgar a vida do próximo sem procurar conhecer os seus fins e objetivos;

O pensamento de Abelardo sobre a ética é denominado de "subjetivismo ético" uma vez que considera que a consciência individual constitui a norma imanente e absoluta da moralidade. O pecado reside na inclinação para o mal contando apenas o sentido da intenção que produz o ato e não o ato em si. Somente a reta intenção possui significado em um ato bom porque desse modo a vontade humana e a vontade divina se correspondem. A *ratio* e a consciência estão em função do dado revelado e, portanto, determina a compreensão do espírito com relação as verdades cristãs (Reale & Antisseri, 2003; Masson, 2004).

3.17. João de Salisbury (1117-1180)

Para João de Salisbury, há verdades que o homem pode alcançar, por meio dos sentidos, da razão e da fé. Entretanto, há problemas diante dos quais a razão faria muito bem em suspender seus juízos. Deve-se, portanto, buscar conhecer e reconhecer os limites da razão (Reale & Antisseri, 2003).

Não se pretende com isso sugerir que a discussão sobre determinadas questões sejam evitadas mas sim que não sejam consideradas definitivas e absolutas soluções sobre elas sendo que talvez não passem de meras tentativas (Reale & Antisseri, 2003).

João de Salisbury foi o primeiro autor, na Idade Média, de uma obra sistemática de teoria política. Para ele, a sociedade tem corpo e alma: a alma é a autoridade eclesiástica e o corpo a autoridade civil, de modo que esta última é subordinada a primeira uma vez que Deus é fundamento e garantia (Reale & Antisseri, 2003).

A lei só é lei se for "vontade de eqüidade e justiça". Eqüidade significa lei de Deus e exige igual tratamento jurídico a todas as pessoas em circunstâncias iguais, de modo que seja dado a cada um o que lhe cabe. Salisbury considera ainda que há leis que possuem validade eterna, sendo obrigatórias entre todos os povos e em qualquer tempo (Reale & Antisseri, 2003).

Desse modo, "a autoridade do princípio deriva da autoridade do direito" sendo que este não pode agir contra a lei, sob pena de se transformar em tirano, tornando lícito para os súditos o tiranicídio (Reale & Antisseri, 2003).

3.18. Averróis (1126-1198)

As teses de Averróis constituem dos seguintes elementos: primado da filosofia; eternidade do homem; e unicidade do intelecto possível. Nestes princípios, este pensador considera que é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia (Reale & Antisseri, 2003).

As verdades religiosas expostas no Corão seriam então símbolos imperfeitos da verdade única que a filosofia encerra e sistematiza, que devem ser interpretados e propostos à mentalidade dos simples e ignorantes (Reale & Antisseri, 2003).

O motor supremo e os motores do céu, sendo inteligências que refletem sobre si mesmas, movem necessariamente não como causas eficientes, mas sim como causas finais (Reale & Antisseri, 2003).

O movimento que assegura a unidade para todo o universo é o movimento do primeiro motor, sendo portanto eterno e de natureza final, não eficiente. Averróis faz referência a Aristóteles ao afirmar que Deus é “pensamento de pensamento” e, portanto, atividade necessária e eterna. Assim sendo, Deus é o fundamento da lei moral e física podendo ser pensado como causa final, mas não amado espiritualmente justamente por se tratar de um Motor Imóvel (Reale & Antisseri, 2003; Arnaldez, 2004a).

Enquanto que para Avicena, a substância pode ser equiparada a um substrato e refere-se apenas aos seres corruptíveis, Averróis não limita a significação do termo “substância” ao mundo da experiência sensível visto que não é possível pensar no ser enquanto ser sem representá-lo como substância ou relacionado a uma substância (Arnaldez, 2004a).

Também para Avicena, a causa é o que explica e produz um efeito, sendo este uma essência ou uma existência. No entanto, para Averróis a noção de causa refere-se a tudo o que está relacionado com a produção de um efeito. Isto implica que a causa eficiente está articulada com a causa material, pois sua eficiência supõe uma capacidade de sofrer uma ação (Arnaldez, 2004a).

A causa eficiente é quem faz passar a potência da causa material em ato. A possibilidade real então fundamenta-se na potencialidade não se tratando apenas de uma possibilidade de existência mas de uma possibilidade de ser isto ou aquilo (Arnaldez, 2004a).

As quatro causas provocam a necessidade do efeito, porém, elas também podem reunir-se naturalmente e realizar uma finalidade da natureza através do efeito, ou ainda reunirem-se acidentalmente, o que constituiria uma causalidade acidental: é necessário, por exemplo, que todo triângulo tenha 180° mas é acidental que um determinado objeto tenha a forma retangular (Arnaldez, 2004a).

É por isso que certos fatos não ocorrem regularmente. Isto aconteceria apenas se tudo fosse apenas necessário. As possibilidades das potências podem, com isso, ser entendidas pelo intelecto apenas através de um exercício de probabilidades. Para Averróis, os acontecimentos ao acaso ocorrem através de uma geração de coisas sem uma ordem que seja ditada pela natureza do ser em questão. É por este fato, por referir-se apenas a natureza dos indivíduo, que os acidentes não destroem a harmonia do conjunto do universo (Arnaldez, 2004a).

Assim como Aristóteles, Averróis divide a substância entre eterna e corruptível, o que permite supor uma substância que seja imóvel e separada, que diz respeito à metafísica, mas que pode ser

estudada apenas através das transformações que ocorrem nos seres móveis (Arnaldez, 2004a).

A substância imóvel e separada corresponde ao motor imóvel que é o primeiro entre todos os motores cuja função é ser agente da geração, ou seja, da ação que é engendrada pelo conjunto da matéria e da forma e que move a primeira em direção a segunda (Arnaldez, 2004a).

Isto esclarece que a forma não é a causa das potências da matéria pois ela não existe desligada da matéria ou anterior a existência da mesma. Avicena considera o ser enquanto ser o doador de formas. Contrariamente, Averróis afirma que ele apenas passa a matéria de potência ao ato sendo este movimento, e não a causa eficiente, quem oferece a forma (Arnaldez, 2004a).

A matéria então vem a ser potência em relação ao fim do qual pode ser levada. Isto pode ser explicado através da existência de uma causa eficiente em ato puro que é um só tempo causa formal e causa final (Arnaldez, 2004a).

Seguindo este mesmo raciocínio, Averróis desenvolve seu pensamento sobre o intelecto qual classifica em três tipos: “intelecto agente”, “intelecto material” e “intelecto habitual” (Arnaldez, 2004a):

- O “intelecto Agente” aclara a inteligibilidade das formas que, nas formas da imaginação, está apenas em potência. Ele provê o ato de integrar, não sendo assim passível de geração ou corrupção;
- O “intelecto material” é a denominação que Averróis dá para aquilo que é movido pelo “intelecto agente” e abstraído da imaginação obtendo com isso a intelección das formas inteligíveis;
- O “intelecto habitual”, que é uma faculdade não engendrada, não corruptível e estranha ao sensível, é o modo pelo qual o “intelecto agente” está presente no “intelecto material” depois que ele fez passar da potência ao ato. É através dele que ocorre a passagem do conhecimento da imaginação para a intelección;

Assim, Averróis declara que a intelección se dá através de processos psicológicos que partem da percepção sensível e percorrem o sentido comum e a memória até que chegam a um conhecimento que é dado também pelas formas da imaginação, formas estas que já assumem um caráter abstrato e são tidas a partir do “intelecto agente”. Este não atua diretamente sobre o “intelecto habitual”, mas sim sobre a imaginação, que, sendo sensível, contém os universais somente em forma potencial. Essa imaginação sensível, sobre a qual atua o “intelecto agente”, sendo individual, dá a sensação de que o

conhecimento seja individual (Reale & Antisseri, 2003; Arnaldez, 2004).

A imaginação sensível é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do “intelecto agente”, só podem ser recebidos pelo “intelecto habitual” que se torna em ato, o qual, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual (Reale & Antisseri, 2003).

O “intelecto agente” é único assim como também o “intelecto habitual”, que a ele se ligam provisoriamente através da fantasia ou imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial (Reale & Antisseri, 2003).

O ato de entender é individual pois está ligado à fantasia ou imaginação sensível, mas ao mesmo tempo é supra-individual, visto que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, que, enquanto tal, é desproporcional ao caráter supra-individual do universal (Reale & Antisseri, 2003).

Para Averróis, a alma humana é o princípio do movimento voluntário pois ela possibilita que o homem supere a barreira do sensível e alcance o conhecimento inteligível. Por meio da experiência sensível o homem obtém os universais que está presente apenas em sua mente. Eles não existem nem na realidade, tal como defende a visão platônica, e nem na mente de Deus. Os universais existem em potência nos seres concretos e apenas estes existem na realidade (Arnaldez, 2004a).

A inteligibilidade consiste então na apreensão das causas e os universais são quem permitem que a compreensão se dê em torno da ordem do universo no qual os indivíduos estão inseridos ao em vez de ocorrem pelas inúmeras particularidades (Arnaldez, 2004a).

3.19. Moisés Maimônides (1135-1204)

Para Moisés Maimônides o mundo não pode ser necessário, pois isto nega a liberdade de Deus. Assim sendo, o mundo não é eterno, mas contingente, pois é fruto da livre vontade de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

Com isso, Deus é causa eficiente e final de todo o universo e o intelecto agente é único, porém, separado para todos os homens, que possuem singularmente o intelecto passivo, que conhece pela ação do intelecto ativo (Reale & Antisseri, 2003).

Dessa forma, para Moisés Maimônides, o homem não é então imortal como indivíduo, mas somente como parte do intelecto ativo (Reale & Antisseri, 2003).

3.20. Alberto Magno (1192-1280)

Para Alberto Magno, filosofia e teologia são coisas distintas e neste sentido propõe a existência de cinco diferenças entre o conhecimento filosófico de Deus e o seu conhecimento teológico (Reale & Antisseri, 2003):

1. no conhecimento filosófico, se utiliza somente a razão enquanto que com a fé se vai além da razão;
2. a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que não há qualquer recurso à razão que abre-lhe perspectivas que, de outro modo seriam impensáveis;
3. a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto que a fé parte do Deus revelante;
4. a razão não diz o que é Deus, mas a fé sim, dentro de certos limites;
5. a filosofia é procedimento puramente teorético, ao passo que a fé comporta processo intelecto-afetivo, porque envolve a existência do homem no amor de Deus.

Alberto Magno era aristotélico militante e tinha como objetivo, tal como Boécio, transmitir a filosofia de Aristóteles aos latinos. Desenvolveu a teoria da emanacão formal que diz respeito a causalidade de atração. Alberto também, embora seja partidário do conceito da unidade das formas substanciais, sustentava que as formas das coisas estão contidas no estado nascente da matéria (Libera, 2004a).

Alberto Magno defendia ainda que o conjunto dos processos morfogenéticos seriam regidos por esferas celestes e seus respectivos motores e admitia a causalidade das Inteligências cósmicas sobre o mundo sublunar, com exceção da alma humana, concepção esta que está relacionada com a teoria de animação do Céu a qual era partidário (Libera, 2004a).

3.21. Roger Bacon (1214-1294)

Para Roger Bacon são quatro as causas da ignorância (Reale & Antisseri, 2003):

- a) o exemplo da autoridade frágil e ingênua;
- b) o hábito contínuo;
- c) as idéias tolas do leigo;

d) o ocultamento da ignorância através da ostentação de uma aparente sabedoria.

Para Bacon a ciência é obra da humanidade, não do indivíduo, com isso os homens que vêm depois eliminam os erros dos que os precederam, fazendo assim progredir o conhecimento. Dois são os modos pelos quais pode-se chegar ao conhecimento: "por argumentação e por experimento" (Reale & Antisseri, 2003).

A argumentação conclui, mas não confere segurança, uma vez que não afasta a dúvida, todavia, a experiência é o caminho para alcançar a verdade podendo ser ela externa ou interna. A experiência externa é realizada através dos sentidos e a experiência interna é realizada através da iluminação divina de Agostinho. Através da experiência externa são encontradas as verdades naturais e pela experiência interna são encontradas as verdades sobrenaturais (Reale & Antisseri, 2003).

Deus não propôs um esquema ideal de vida, mas sim Cristo, à cuja imagem criou o homem e para cuja perfeição o impele. Nem matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade e, consequentemente, sequer o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais (Reale & Antisseri, 2003).

A individualidade é determinada pela realidade última do ente, que é matéria, forma e é composto. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo (Reale & Antisseri, 2003).

Enquanto realidade singular no tempo não se repete na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com Deus uno e trino da Escritura (Reale & Antisseri, 2003).

A idéia de bem como guia operativo não é deduzível da idéia do ser, mas somente do Deus infinito. O bem é o que Deus quer e impõe a única lei a qual Deus é vinculado é representada pelo princípio da não-contradição (Reale & Antisseri, 2003).

Escoto rejeita o "direito natural", ou seja, o necessitarismo naturalista, pois tudo é contingência à origem do mundo. Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse. Os preceitos necessário então estão contidos na primeira tábua mosaica, isto é, a unicidade de Deus e a obrigação de só a ele adorar. Todos os outros não são absolutos, ainda que em consonância com anossa natureza (Reale & Antisseri, 2003).

O intelecto percebe a veracidade dos preceitos da segunda tábua. Mas sua obrigatoriedade deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja

transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro, como considerava Sócrates: "como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus" (Reale & Antisseri, 2003).

Se o intelecto opera sempre com sua necessidade natural, postulada pela natureza do objeto, a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas. A luz do intelecto é necessária, mas não determinante (Reale & Antisseri, 2003).

O ato da vontade, ainda que iluminado pelo intelecto, procede sempre da vontade, assim como o ato do intelecto, ainda que guiado pela vontade, procede sempre e intrinsecamente do intelecto. Apesar dessa autonomia, a liberdade da vontade é a perfeição suprema do homem, na qual reside ou recai a sua humanidade (Reale & Antisseri, 2003).

3.22. Boaventura de Bagnorea (1221-1274)

Seu nome era Giovanni Fidanza mas era mais conhecido como Boaventura de Bagnorea. Ele considera que o saber filosófico é fonte de erros pois se detém o olhar em si mesmo e não dirige para o saber mais alto, teológico e místico. Este autor é contra a filosofia pois acredita ser ela incapaz de captar a tensão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. Ele é contra a filosofia não-cristã e a razão auto-suficiente. Ele admite a distinção entre metafísica e teologia defendendo que não se deve confundir razão com fé mas não aceita a autonomia completa dessa razão devendo ela ser sempre esclarecida pela fé (Reale & Antisseri, 2003; Galand, 2004).

Boaventura defende a tradição plotiniana em que está presente o pensamento segundo o qual o homem emana de Deus e deve retornar a ele segundo quadro graus de conhecimentos (Libera, 2004b):

- Ele é esclarecido pela luz exterior da qual vêm as artes mecânicas;
- pela luz inferior, a dos sentidos;
- pela luz interior, que é a razão que eleva a alma até o inteligível;
- pela luz superior, a da graça.

De acordo com este pensador, a existência de Deus é uma evidência imediata, estranha à dialética, e a Trindade deve ser entendida como um desdobramento do primeiro princípio. O mundo, então, é uma emanação de Deus sendo portanto que o conhecimento sempre volta-se a causa primeira.

Com isso, Deus é ato puro e, portanto, transcendente ao mundo, embora esteja ligado a ele. O mundo criado, mesmo o das substâncias espirituais, é matéria e forma. Para Boaventura, a alma é uma substância independente do corpo, e não um simples princípio de animação. Dessa maneira, a alma pode ser entendida por intuição imediata (Galand, 2004).

Boaventura opta pela tradição platônica agostiniana contra a tradição aristotélica e nega as Idéias que implica que Deus é somente causa final da coisas que atrai sem conhecer. Consequentemente, Deus não é criador do mundo e não é providente. (Reale & Antisseri, 2003).

Portanto, tudo o que ocorre é casual ou fatalmente necessário, não há liberdade, não há responsabilidade, nem recompensas ou prêmios além da vida. Se tudo procedesse realmente de Deus, o mundo seria eterno. Seria necessário admitir então que existiram infinitos homens e, portanto infinitas almas. Se estas são incorruptíveis, então haveria atualmente infinitos homens (Reale & Antisseri, 2003).

Averróis supera este problema afirmando que há um único intelecto espiritual, no entanto, Boaventura propõe o exemplarismo.

De acordo com esta teoria, em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas de modo que elas não procedem de Deus por meio de emanção inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas (Reale & Antisseri, 2003).

Deus então é artista que cria o que concebeu. O mundo reflete a Trindade que o criou segundo os graus de expressão como os que segue (Reale & Antisseri, 2003):

- vestígio: referente as criaturas irracionais;
- imagem: criaturas intelectuais;
- semelhança: criaturas de informes.

Com isso, a especulação é uma viagem mística em direção a Deus sendo que há uma hierarquia que o homem deve escalar para alcançá-lo. Deve-se partir do mundo corpóreo, que é externo, entrando no espírito, que é imagem de Deus, e caminhar para a realidade eterna, que é transcendente (Reale & Antisseri, 2003).

Boaventura cria a tese das Razões Seminais, segundo a qual, Deus já emitiu na matéria os germes do que surgirá na natureza e que a ação das causas segundas limita-se a desenvolver o que Deus semeou (Reale & Antisseri, 2003).

Dessa forma, a matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com a forma que atualmente apresenta. Ela evoluiu a partir do estado do caos original, através de diferenciações graduais. Boaventura acredita que há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, causa exemplar, da mesma forma que há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais (Reale & Antisseri, 2003).

O mundo apresenta-se então como um palco de sinais, um templo sagrado em que se anuncia o mistério de Deus. Desse modo, todas as pessoas possuem uma co-intuição que é gerada através do contato com o objeto, tratando-se de uma percepção confusa do modelo divino (Reale & Antisseri, 2003).

O intelecto então percebe o exemplado referindo-se imediatamente ao exemplar, o conhecimento sensível se refere aos objetos materiais e se realiza através dos sentidos, enquanto que o conhecimento intelectual transcende os sentidos e atinge o universal. Como as coisas são singulares e contingentes elas não podem representar o universal. O conhecimento então se dá através da iluminação divina que vincula o finito aos exemplares divinos (Reale & Antisseri, 2003).

Boaventura refere-se a Anselmo para expor que a presença de Deus é real uma vez que há uma permanente presença de Deus nas pessoas. Todos têm uma noção de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

De qualquer forma, se Deus é a base de todo o conhecimento, não há necessidade de demonstrar a sua existência, mas somente esclarecer a sua presença, para que a louvação seja consciente (Reale & Antisseri, 2003).

A alma goza de certa independência do corpo, uma particular necessidade de existir por si mesma, como todas as substâncias criadas, é constituída de matéria e forma, o que não a impede de unir-se como forma, ou seja, como perfeição, a um corpo que também possui matéria e forma (Reale & Antisseri, 2003).

Com isso esta autonomia da alma implica na necessidade das atividades espirituais sobre as materiais. Boaventura acredita que sua missão como franciscano era a de evidenciar a estrutura racional da realidade criada por Deus e a analogia entre a alma humana e seu criador, entendido como suma sabedoria, ou melhor, como o próprio princípio da racionalidade. A razão deve ser instrumento de salvação sendo Cristo o centro da história da humanidade assim como Deus está no centro da história universal (Reale & Antisseri, 2003).

3.23. Tomás de Aquino (1225-1274)

3.23.1 Filosofia e Teologia

Para o Tomás de Aquino, a teologia e a filosofia devem construir relações de colaboração ao invés de separação. Isto deve ocorrer pois (Piclin, 2004):

1. a teologia encontra suas provas na revelação;
2. a filosofia obtém seu raciocínio a partir da experiência;
3. Deus só pode revelar o que não pode ser provado pela razão. Por isso, a Bíblia contém certas verdades que não são reveladas mas sim instruídas pois a revelação somente refere-se a certos segredos da vida divina de modo que somente é reservada aos eleitos do Céu;
4. Afora a Bíblia e os concílios, nenhuma autoridade é infalível;
5. a teologia pode ajudar a filosofia mostrando-lhe certos resultados que ela deve atingir e que são dificilmente acessíveis. De igual modo, o método filosófico ajuda a teologia permitindo-lhe "exibir as riquezas da fé". Pois a teologia sacra é uma "ciência argumentativa", e a inteligência, que é superior a "razão", vai mostrar que os mistérios divinos, tais como Trindade e Encarnação, possuem, além de seu fundamento nas Escrituras, uma certa "probabilidade", uma "conveniência" o que permite o afastamento de heresias;
6. não se deve confundir as verdades da fé, que são indispensáveis a salvação, e a revelação. É necessário aderir a essas verdades uma vez que o homem deseja naturalmente a beatitude.

3.23.2. O ente e a essência

Tomás de Aquino baseia-se em Aristóteles e em seu comentador Avicena para criar sua principal teoria que é a da “essência” e da “existência”. Ele o fez motivado pela premissa defendida por seus mentores de que esses dois conceitos são os primeiros a serem constituídos pela inteligência (Aquino, 1995).

Com isso, Tomás de Aquino chega a definição de essência como um termo que deriva da substância, ou ente, de alguma coisa. Ela corresponde então a algo que é comum a todas “as naturezas através das quais os diversos entes são englobados nos diversos gêneros e espécies”. Por “forma” deve ser entendido a perfeição ou a certeza de cada coisa e por “natureza” tudo o que pode ser

apreendido pela inteligência, tendo em vista que nada é intelegrável senão pela sua definição e essência (Aquino, 1995).

A existência ocorre quando o ser deve compor não apenas a forma mas também diferenças, além de matéria. Sem estes atributos, ser e forma seriam únicos, ou seja, essência e existência se confundiriam o que tratar-se-ia do “puro ser” (Aquino, 1995).

Acrescenta-se que há substâncias simples e compostas sendo que em ambas sempre há uma essência. As primeiras, cuja essência é apenas a forma, são causas das segundas, que por sua vez, têm suas essências compostas de matéria e forma. Deus seria a substância simples por excelência, o “puro ser” que deve ser a causa primeira de todas as outras coisas, ou seja, das substâncias compostas (Aquino, 1995).

Devido a multiplicidade da sua composição, as substâncias compostas podem ser classificadas ainda em gêneros e espécies, enquanto que nas substâncias simples não há mais de um indivíduo e portanto não há divisões (Aquino, 1995).

Contudo, há três formas pelas quais a essência pode concretizar-se nas substâncias: a) em Deus, cuja essência é seu próprio ser ou existência; b) nas substâncias criadas intelectualmente; c) nas substâncias compostas de matéria e forma (Aquino, 1995).

Tomás de Aquino ainda distingue as formas substâncias das formas acidentais. Enquanto que da união da forma e matéria surge uma nova essência, “o acidente causa na coisa preexistente apenas um ser segundo ou secundário, sem o qual a coisa já pode ser considerada como subsistente em si mesma, da mesma forma que um elemento primário é compreendido sem o secundário”. Em consequência disso, um acidente não origina um ser em si mesmo, mas um ser uno acidentalmente (Aquino, 1995).

Alguns acidentes decorrem da forma e outros da matéria e por isso há aqueles que acompanham a forma, sem que haja comunicação com a matéria, como por exemplo o ato da intelecção, assim como há aqueles que acompanham a forma e a matéria, tal como o sentir. Entretanto, não há como um acidente acompanhar a matéria e ignorar a forma (Aquino, 1995).

A definição da essência das criaturas não implica na sua existência mas sim em uma outra realidade. Apenas em Deus haveria identidade entre essência e existência uma vez que ele existe por si. Ele seria, portanto, o puro ato de existir, não sendo uma essência como outra qualquer à qual se atribuiria a existência (Mattos, 1979d).

Por ser o existir puro, Deus é o ser pleno, que não está sujeito a qualquer transformação e tampouco identifica-se com os atributos que lhes são dados pois isso implicaria na sua imperfeição. Assim sendo, Deus é o criador de todas as coisas bem como o fundamento das existências contingentes dos mesmos, ele é imóvel e eterno, ou seja, a perfeição pura (Mattos, 1979d).

A essência divina implica em si a existência mas somente os anjos salvos e os eleitos do céu, que são de forma pura, têm a visão da mesma. Entretanto, eles não têm como essência, existir. A existência é ato, e não acidente. Ela não entra na composição da essência (Piclin, 2004).

A visão tomista considera que, por intermédio da forma, Deus proporciona existência aos anjos, que seriam, assim, seres contingentes. Na hierarquia dessas criaturas cada um receberia do imediatamente superior as espécies inteligíveis. Nesta organização, o homem, ao mesmo tempo que pertence à série dos seres imateriais, uma vez que possui alma, também não pode ser inteligência pura, assim como os anjos, pois está ligado a um corpo (Mattos, 1979d).

Por sua dupla natureza, o homem pode conhecer, já que é alma, mas não pode ter contato direto com o inteligível, pois é também corpo. O conhecimento humano parte sempre dos sentidos, que revelam objetos concretos e singulares, mas, através da abstração, é capaz de forjar conceitos abstratos e universais uma vez que o intelecto não é o passivo e registra os dados dos sentidos. O conhecimento tem início no plano corpóreo porém o processo é comandado pelo fim, situado no plano incorpóreo, isto é, espiritual (Mattos, 1979d).

No homem comum o intelecto não é um sujeito mas uma faculdade e cada substância tem uma existência individual, ligada à forma, a qual por sua vez atualiza os acidentes, dos quais é definida sua individualidade (Piclin, 2004).

Para Tomás de Aquino, então, o mundo é constituído por criaturas contingentes, cuja existência é dada por Deus, criadas a partir do nada e escalonadas segundo graus diversos de participação na essência e existência divinas (Mattos, 1979d).

A experiência apresenta seres que sofrem a composição da matéria e da forma comportando indeterminação e movimento. Entretanto, a divisão da essência e da existência deve ser abolida em algum lugar, isto é, em Deus. Dessa forma, tudo no mundo está dispersado, fragmentado e Deus é a unidade perfeita pois o múltiplo supõe o Uno. Por isso, ele não conhece somente os fatos reais, ou seja, que sejam referentes ao passado, presente ou futuro, mas também todo o possível e todas as relações ideais (Piclin, 2004).

3.23.3. Encarnação e Trindade

Jesus então existiu como pessoa a encarnar duas naturezas ou essências, isto é, a divina e a humana, e o conceito de Trindade em Tomás de Aquino resume-se na premissa de que Deus seria uma só natureza existindo como três pessoas (Mattos, 1979d).

A Trindade divina significa que três Pessoas de igual dignidade, mas diferentes pela origem, participam da mesma essência não criada. Ela nunca deve ser reduzida a uma tríade de faculdades ou de funções, ela não se exprime em multiplicidade numérica: "Na Trindade, a essência é a mesma coisa que a Pessoa; e contudo, a essência é uma, enquanto as Pessoas são três" (Piclin, 2004).

O princípio essencial é que Deus se conhece e se ama, assim, é Sujeito e Objeto, exatamente semelhantes, daí a idéia de geração e de filiação; são o pai e o filho. O Filho chama-se Verbo e com isso a linguagem é compreendida (Piclin, 2004).

Deus não pode conhecernada senão a Si mesmo e em Si mesmo conhece tudo. Há assim quatro relações reais, a paternidade, a filiação, a inspiração, que é passiva, e a processão, que é o fato de proceder de algo (Piclin, 2004).

É errôneo definir o Pai como o que não produz nenhuma Pessoa pois isto implica que as origens são anteriores às suas relações. Tomás de Aquino rejeita esta idéia afirmando: "Como as relações são o que constitui as Hipóstases, cumpre portanto que, se abstraímos as relações pessoais (Engendrante, Engendrado, Espirado), as Hipóstases desvaneçam". Hipóstase é o sujeito de existência, aquele que apenas recebe o ato de existir (Piclin, 2004).

A Encarnação é a base da filosofia cristã, visão de mundo esta que é explicitada pela inteligência, mas apoiada na palavra de Deus e fortalecida pela vida espiritual. Cristo não tem pessoa humana. Não há outra pessoa em Cristo senão a Hipóstase divina (Piclin, 2004).

Neste sentido, Cristo possui um corpo mortal e uma alma humana finita, a qual é a "forma" desse corpo e que é capaz de "santas cóleras", de sofrimento, de tristeza. Essa alma possui, já nesta vida a visão da essência divina, ainda que não possa alcançá-la plenamente, "pois nada de finito pode abraçar o infinito" (Piclin, 2004).

A Encarnação significa que o verbo "assume" uma natureza humana, uma substância, constituída de alma e corpo, intimamente unidos e assumidos simultaneamente (Piclin, 2004).

No homem há uma dimensão, sensível ou inteligível, a qual não é diretamente consciente e que só aparece graças à reflexão. Por outro lado, o espírito possui um objeto consciente que

corresponde ao Verbo divino. A Hipóstase do homem comum é a "substância racional", o composto alma-corpo, e forma um conjunto existencialmente fechado que se opera no nível da alma intelectiva porque, entre a morte e a ressurreição da carne, ela se separa do corpo podendo "subsistir" por obra da onipotência de Deus, que então deve alimentá-la de espécies inteligíveis (Piclin, 2004).

Há uma vida de Graça a título de Existir supremo. A “graça atual” é um influxo motor, instantâneo, praticamente irresistível e a “graça santificante” possui exagerada tendência de desaparecer, por causa da negligência do homem. Deus mantém-se na intimidade dos seres e os sustenta no próprio existir deles, mas respeitando a natureza própria de cada um deles. A ação divina se exerce no campo da natureza segundo as regras de cada substância (Piclin, 2004).

Deus, primeiro, age soberanamente; depois, as causas primárias agem necessariamente. Deus quer os atos bons principalmente por eles mesmos e permite os outros atos por suas consequências. Dessa forma, os pecados dos homens entram no desígnio de Deus que sabe tirar deles consequências felizes de atos reprováveis (Piclin, 2004).

3.23.4. Provas da existência de Deus

É impossível a prova a priori da existência de Deus assim como também defini-lo a partir do conceito de grandeza, pois a noção de “máximo” nesta circunstância é imprecisa e incoerente sendo assim um equívoco imaginá-lo como o ser tal que nada maior poderia ser. Pensar Deus como existente significa pensar algo a mais do que o somente possível.

De qualquer forma, pela razão natural é possível supor alguns atributos divinos, quais sejam (Piclin, 2004): a) perfeição, que se exprime como unidade pois o mal é divisão; b) imutabilidade, pois é defeito ter que melhorar-se; c) a eternidade de Deus não é uma persistência inalterada, ela é subtraída ao tempo; d) infinitade, transcendência a qualquer multiplicidade numérica.

Além disso, Tomás de Aquino sugere ainda cinco vias de acesso a Deus que são premissas formuladas com base em aspectos da realidade dada pelos sentidos tal como o efeito do qual se procura a causa. São elas (Mattos, 1979d; Piclin, 2004):

1. Existe movimento no universo: todo movimento possui uma causa, que deve ser exterior ao próprio ser que está em movimento. O próprio motor é então movido por um outro, este por um terceiro, e assim por diante. Nessas condições ou a série de motores é infinita ou é mesmo finita e seu primeiro termo é Deus;

2. Todas as coisas ou são causas, ou são efeitos. Todas as coisas pertencem assim a uma cadeia sucessiva de acontecimentos contingentes até a primeira causa não causada, isto é Deus;
3. Todos os seres estão em permanente transformação. Poder ou não existir não corresponde a uma existência necessária mas sim contingente uma vez que aquilo que é necessário não precisa de causa para existir. Para que o possível exista é primordial que algo o faça existir, ou seja, que o faça participar do necessário, que por sua vez, exige uma cadeia de causas que se sucedem até o necessário absoluto, ou seja, Deus;
4. Há graus na bondade. A noção de “mais” e de “menos” pressupõem um termo de comparação que seja absoluto. Deverá existir, portanto, uma verdade, um bem em si, ou seja, Deus.
5. De acordo com o finalismo aristotélico, todas as operações dos corpos materiais tenderiam a um fim e a regularidade com que o alcançam mostraria que eles não estão movidos pelo acaso; a regularidade seria intencional e desejada. Uma vez que aqueles corpos estão privados de conhecimento, pode-se concluir que há uma inteligência primeira, ordenadora da finalidade das coisas. Essa inteligência soberana seria Deus.

O fim do homem é o aperfeiçoamento de sua natureza, o que somente pode cumprir-se em Deus. Sua vontade então, mesmo que não saiba, é dirigir-se ao ser supremo. Assim sendo, para que possa ser considerada boa, a vontade deve conformar-se à norma moral que se encontra nos homens como reflexo da lei eterna da vontade divina. Esta, no entanto, não pode ser conhecida do homem, de tal forma que ele deve limitar-se a obedecer aos ditames da lei natural, entendida como lei da consciência humana. Neste sentido, para Tomás de Aquino há três tipos de lei (Mattos, 1979d):

1. leis que dirigem a comunidade ao bem comum (conservação da vida, geração e educação dos filhos, desejo da verdade, etc);
2. leis humanas ou positivas, estabelecidas pelo homem com base na lei natural e dirigida à utilidade comum;
3. lei divina, que guia o homem à consecução de seu fim sobrenatural, enquanto alma imortal.

As relações entre o poder espiritual e o poder temporal é conflituosa e o Estado deve promover e assegurar o bem comum. Dessa forma o governo subordina-se a Igreja somente no que

diz respeito aos vínculos de subordinação entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, na medida em que esta aperfeiçoaria a primeira. A harmonia entre o plano social e político, entre o poder temporal e espiritual, é análogo ao que Tomás de Aquilo realiza entre filosofia e teologia, entre razão e fé (Mattos, 1979d).

3.24. Siger de Brabante (1240-1284)

Siger de Brabante foi um dos maiores expoentes do averroísmo latino. Para Averróis, o aristotelismo não tem necessidade de se integrar a fé pois a sabedoria é saber demonstrativo e, no fundo, a verdade é unicamente a verdade filosófica: "ninguém deve tentar submeter à investigação racional aquilo que supera a razão, como ninguém deve negar a verdade católica com base em razões filosóficas" (Reale & Antisseri, 2003).

A fé trata de uma alma individual mas Siger defende que o intelecto é uno e idêntico para todos os homens (Reale & Antisseri, 2003).

3.25. Eckhart (1260-1327)

Mestre Eckhart foi o maior expoente da corrente constituída pelo "misticismo especulativo alemão". Sua obra busca justificar a fé que ficou sem o suporte da razão (Reale & Antisseri, 2003).

Para Eckhart, Deus, o homem e o mundo natural não teriam nenhum sentido e nada seriam. O ser e o conhecer se coincidem realmente em Deus, desde sempre está presente em Deus a idéia das criaturas e a vontade de criar. Neste mesmo sentido, Evangelho de João registra: "no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deuse o Verbo era Deus" (Reale & Antisseri, 2003).

O conhecer está em primeiro lugar na hierarquia das perfeições, vindo depois o ente e o ser. Deus cria o ser, de modo que não pode identificar-se com o ser. Pode-se dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não seja entendido o ser enquanto criatura, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem. O ser das criaturas está em Deus apenas como causa: "Deus é caridade" porque o amor unifica e se difunde. Deus é caridade e é uno: "o uno desce totalmente a todas as coisas que são exteriores, múltiplas e numeradas; ele não se divide em cada uma das coisas, mas sim, permanecendo uno incorrupto" (Reale & Antisseri, 2003).

O ser pode ser conhecido, mas Deus é inefável. As coisas são tais porque têm uma essência, a qual não existiria se Deus não a houvesse pensado por isso o homem deve voltar-se a Deus pois

somente assim poderá encontrar si mesmo. Para tanto ele deve tornar-se um espírito livre: "Livre espírito é aquele que não se preocupa com nada e nada se liga, não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciado à própria vontade" (Reale & Antisseri, 2003).

Como nada pode perturbar a Deus, também nada pode perturbar o homem que "leva Deus em todas as suas obras e em todo lugar", já que "toda obra sua é muito mais obra de Deus". Assim, é preciso "precaver-se de si mesmo" e ser "livre dos desejos" (Reale & Antisseri, 2003).

3.26. João Duns Escoto (1266-1308)

João Duns Escoto defende que a filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia. Os conflitos entre ambas sempre ocorreram pela "não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa". Este pensador então enumera certos antagonismos entre fé e pensamento filosófico (Reale & Antisseri, 2003):

- a filosofia se ocupa do ente enquanto tal e de tudo o que é redutível a ele ou dele dedutível. Já a teologia trata dos objetos da fé;
- a filosofia segue o procedimento demonstrativo, a teologia o procedimento persuasivo;
- a filosofia se detém na "lógica natural", a teologia move-se na "lógica do sobrenatural";
- a filosofia se ocupa do geral ou universal porque é obrigada a seguir o itinerário cognoscitivo da abstração, enquanto a teologia aprofunda e sistematiza tudo o que Deus se dignou a revelar sobre a sua natureza pessoal e o destino das pessoas;
- a filosofia é essencialmente especulativa, porque visa conhecer por conhecer, ao passo que a teologia é tendencialmente prática, porque revela verdades para induzir o homem a agir mais corretamente.

Escoto afirma que a pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia se explicam pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são propostas (Reale & Antisseri, 2003).

É necessário submeter à análise crítica todos os conceitos complexos, a fim de obter conceitos simples, com os quais deve-se então proceder à construção do discurso filosófico fundamentado. Sem

a simplicidade, as combinações de conceitos conterão ambigüidades ou passagens injustificadas (Reale & Antisseri, 2003).

Escoto então elabora a "doutrina da distinção", que consiste do real, formal e modal, como instrumento para levar do complexo ao simples. Por exemplo, entre Sócrates e Platão há uma distinção real; entre a inteligência e a vontade, a distinção é apenas formal; entre a luminosidade e o seu grau de intensidade específico, a distinção é modal (Reale & Antisseri, 2003).

Dessa forma pode-se conceber um conceito que não contenha dúvidas. A distinção da razão se dá quando um conceito é decomposto até a sua univocidade para compreender mais claramente o seu conteúdo, sem que isso tenha correspondência realidade (Reale & Antisseri, 2003).

Univocidade refere-se a simplicidade irredutível. São conceitos que somente é possível negar ou afirmar sobre um sujeito. De todos os conceitos unívocos, o principal deles é o conceito de "ente" porque pode ser dito de tudo o que existe de algum modo. Tal conceito se aplica ao homem e também a Deus porque ambos existem, apenas diferenciam-se em seus modos de existência: Deus existe em modo infinito; o homem existe em modo finito (Reale & Antisseri, 2003).

O intelecto é feito para conhecer tudo o que existe e por isso é obrigado a seguir o processo da abstração através da riqueza efetiva da realidade concreta. Por sua universalidade, o conceito de ente indica a extensão ilimitada do intelecto, do poder cognoscitivo. Por outro lado a necessidade de generalização máxima denota a pobreza do intelecto e por isso, a pretensão dos metafísicos de responderem à complexidade do real é absurda. O conhecimento filosófico se detém nas fronteiras do universal e da metafísica, ocupando-se do ser comum (Reale & Antisseri, 2003).

Assim, é necessário pôr ao lado da filosofia, em posição subalterna e autônoma, as ciências em particular e, para os aspectos da salvação da existência, a teologia. A noção unívoca de ente é definida como diminuta ou imperfeita pois é privada dos modos concretos de ser (Reale & Antisseri, 2003).

O ente tende ao ser como suas configurações efetivas podendo ser finito ou infinito. O primeiro não precisa ser provado pois é evidente, mas para demonstrar a existência do ente infinito Escoto desconsidera dados empíricos pois são certas, mas não necessárias (Reale & Antisseri, 2003).

Se o mundo existe é absolutamente certo e necessário que ele pode existir. Por isso Escoto não parte da existência efetiva e contingente das coisas, mas sim da sua possibilidade. O fundamento da possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não pode ser pelas

próprias coisas porque não é possível que as coisas possam propiciar a existência do que ainda não têm (Reale & Antisseri, 2003).

Se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Só o ser infinito é Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e também de sua possibilidade (Reale & Antisseri, 2003).

Contrapondo-se ao pensamento de Tomás de Aquino, Escoto desenvolve a teoria da "estidão". Ela consiste na premissa de que o universal e o individual estão contidos indiferentemente na essência, o que corresponde a tese de que a realidade não é pura universalidade pois ela fragmenta-se em diferentes indivíduos ao passo que também não é pura individualidade uma vez que existem as idéias gerais. Contudo, as essências podem ser concebidas tanto como universais como também individuais (Mattos, 1979b).

3.27. Marcílio de Pádua (1280-1342)

Para Marcílio de Pádua, o Estado é uma comunidade natural e auto-suficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para "viver - e viver bem". Trata-se do Estado nacional em contraposição a noção corrente de Império Universal (Reale & Antisseri, 2003).

Tal como fé e razão são distintos, Igreja e Estado também o são, sendo ainda que a primeira deve se subordinar ao segundo no que se refere a vida terrena. Assim como há leis religiosas, deve haver leis distintas para o plano puramente humano e social, que não tenham fundamento divino ou ético e que não estejam baseadas no direito natural, estendo inseridas em uma "mandamento coativo", ao qual está ligada "uma punição o uma recompensa" (Reale & Antisseri, 2003).

A lei e o Estado são construções do homem baseadas unicamente na vontade humana. A soberania popular e Estado de direito são os dois pilares inovadores da original teoria política de Marcílio de Pádua (Reale & Antisseri, 2003).

3.28. Guilherme de Ockham (1285-1349)

Guilherme de Ockham é conhecido como "o princípio dos nominalistas". Ele considera que o plano do saber racional, baseado na clareza e evidência da lógica, e o plano da doutrina teológica, orientada pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos assimétricos (Reale & Antisseri, 2003).

Não se trata apenas de distinção mas de separação. As verdades da fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural (Reale & Antisseri, 2003).

A razão não está em condições de oferecer qualquer suporte para a fé porque não consegue tornar o dado revelado mais transparente do que pode fazê-lo a fé. As verdades da fé são dom gratuito de Deus, não é honesto revestir de logicidade racional verdades que transcendem a esfera humana e descerram perspectivas que de outra forma seriam impensáveis e inalcançáveis (Reale & Antisseri, 2003).

A onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra contingente de sua liberdade criadora. Não há então nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de puro ato de vontade criadora da parte de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

Ockham concebe o mundo como conjunto de elementos individuais, sem qualquer laço verdadeiro entre si e não ordenáveis em termo de natureza ou de essência. Também não considera uma distinção entre matéria e forma no indivíduo, distinção que, se fosse real, comprometeria a unidade e a existência do indivíduo (Reale & Antisseri, 2003).

Ockham leva a teoria da “estidate” de Escoto as últimas consequências e assim retira dos universais qualquer realidade ontológica. Ele afirma que os universais são desprovidos de uma realidade objetiva, não estando presentes nas coisas individuais e tampouco na mente divina, existindo apenas no intelecto humano. Para este pensador, os universais são apenas palavras ou signos que servem para designar um conjunto de semelhanças ou identidade de caracteres e que são abstraídos das coisas individuais pelo intelecto (Mattos, 1979b).

Com esta teoria, Ockham promove um legitimização racional do individual e do imediato livrando a filosofia da preocupação exclusiva com as essências universais e transcendentais para deixá-la assumir uma concepção que atribui a ela um certo estatuto de ciência (Mattos, 1979b).

É a partir deste ponto que surge o termo “nominalismo” que tem origem no latim *nome*. As consequências do nominalismo é a transformação de toda ciência em conhecimento empírico dos indivíduos visto que somente eles podem construir a verdadeira realidade e também porque são conhecidos no plano da experiência. Outra consequência é o distanciamento provocado entre o conhecimento científico e o pensamento religioso (Mattos, 1979b).

Ockam exalta o indivíduo, todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmos platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina (Reale & Antisseri, 2003).

Para esta teoria são irrelevantes, portanto, os conceitos de ato e potência e matéria e forma. O primado do indivíduo leva ao primado da experiência, na qual se baseia o conhecimento. Há então o "conhecimento incomplexo", relativo aos termos singulares e aos objetos que eles designam, e "conhecimento complexo", relativo às proposições resultantes, compostos de termos (Reale & Antisseri, 2003).

A evidência de uma proposição deriva então da evidência dos termos que a compõem. O "conhecimento incomplexo" pode ser intuitivo e abstrativo através do qual se dá o primeiro reconhecimento da verdade contingente. Através dele se julga a existência ou não de um ser concreto e por isso se dá na esfera da contingência, trata-se de um conhecimento fundamental sem o qual os outros não seriam possíveis (Reale & Antisseri, 2003).

Este empirismo de Ockham toma o conhecimento abstrativo como conhecimento de algo universal abstraível de muitos. Ele se faz da existência e não-existência e das outras condições que ocorrem ou são atribuídas a uma coisa, de forma contingente (Reale & Antisseri, 2003).

O objeto concreto é a causa eficiente direta ou indireta do conhecimento intuitivo pois este não é possível sem a existência do objeto, ao passo que o conhecimento abstrativo é possível mesmo que o objeto conhecido tenha se perdido. O conhecimento intuitivo capta a existência ou não de uma realidade enquanto que o conhecimento abstrativo prescinde desses dados(Reale & Antisseri, 2003).

Para Ockham, o universal não é real pois a realidade do mesmo é contraditória devendo ser portanto excluída. A realidade é essencialmente individual, porém o universal constitui-se de sinais abreviatórios de coisas semelhantes. Trata-se de uma reação do intelecto a presença de realidades semelhantes (Reale & Antisseri, 2003).

Este autor exclui qualquer sistema de leis universais e também qualquer estrutura hierárquica e sistemática do universo. Para ele é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que o que aconteceu no passado tem alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro (Reale & Antisseri, 2003).

Ockam teoriza certo grau de probabilidade derivada da pesquisa, ao mesmo tempo que a

estimula em um universo de coisas individuais e múltiplas, não correlatas por nexos imutáveis e necessários (Reale & Antisseri, 2003).

Para Ockham, "não se multiplicam os entes se não for necessário". Com essa premissa cai por terra as pilastras da metafísica e da gnosiologia tradicional. São conhecidas das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como conhecida(Reale & Antisseri, 2003).

O mesmo pode ser dito sobre a noção metafísica da "causa eficiente" e "causa final". Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais é considerada artificiosa e completamente inútil para a concretização efetiva do conhecimento (Reale & Antisseri, 2003).

Se o conjunto das operações cognoscitivas é único, também único deve ser o intelecto que o realiza e se o objeto não fosse imediatamente captado, a espécie não poderia torná-lo conhecido e, se o objeto está presente, então ela torna-se supérflua: "A estátua de Hércules não levaria nunca ao conhecimento de Hércules se o próprio Hércules não fosse conhecido anteriormente" (Reale & Antisseri, 2003).

A "navalha de Ockham" abre caminho para um tipo de consideração "econômica" da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como norma metodológica que mais tarde seria definida como rejeição das "hipóteses ad hoc" (Reale & Antisseri, 2003).

No que diz respeito a lógica, Guilherme de Ockham apresenta os sinais como necessários para descrever e comunicar não devendo atribuir a ele função nenhuma que não seja a de representação ou símbolo que nada mais faz do que apenas indicar realidades diversas. Deve-se então fazer uma distinção entre termo mental, termo oral e termo escrito (Reale & Antisseri, 2003):

- **termo mental:** "é uma invenção ou modificação da alma, por sua natureza significante ou co-significante de algo, capaz de formar parte de uma proposição mental";
- **termo oral:** "é parte da proposição enunciada com a boca e perceptível com os ouvidos do corpo";
- **termo escrito:** "é parte da proposição fixada sobre algum corpo, de modo que se deve ou se pode ver com os olhos do corpo".

O primeiro é natural, ao passo que os outros dois são convencionais, porque mudam de língua para língua. Os termos ainda podem ser categoremáticos, que têm significado definitivo e preciso (animal, homem), e sncategoremáticos, que não têm significado definido e preciso (cada, nenhum, algum). Termos absolutos "são os que não significam primariamente alguma coisa e secundariamente alguma outra coisa, mas sim, com o mesmo nome, significa qualquer coisa. Ex: animal (homem, asno, coelho, cavalo, etc) (Reale & Antisseri, 2003).

Termo conotativo pode possuir significados diversos em diferentes momentos. Ex: branco (pode ser o sujeito que é branco ou a brancura). Eles indicam as modalidades das entidades conotando entre os objetos relações que não se revestem de realidade diferente deles (Reale & Antisseri, 2003).

A teoria da suposição refere-se ao fato de que os termos carregam propriedades que derivam do lugar que ocupam na proposição. "A suposição pessoal se dá quando um termo supõe por seu significado". Ex: 'todo homem é um animal', sendo que homem significa os homens singulares. A suposição simples refere-se a um conceito. Ex: 'o homem é uma espécie', considerando que homem refere-se a espécie homem (Reale & Antisseri, 2003).

A suposição material supõe pelo termo oral ou escrito. Ex: 'Homem é nome' -> Homem não refere-se nem aos homens singulares e tampouco aos elementos inseridos no conceito de homem. Há uma constante negação de qualquer objetividade aos termos, o sentido de que sua função é sempre a de indicar algo diverso de si mesmos (Reale & Antisseri, 2003).

Eles devem ser tratados então com se fossem símbolos e relacioná-los sem se ocupar da realidade designada. Com isso Ockham dá forte impulso à tradição experimental como meio para controlar a referência à realidade (Reale & Antisseri, 2003).

Desse modo, Ockham exclui toda intuição de Deus: "nada pode ser conhecido em si pela via natural se não for conhecido intuitivamente; mas Deus não pode ser conhecido em si intuitivamente por via naturalmente natural" (Reale& Antisseri, 2003).

Segundo este autor, mais do que em causas "eficientes", é preciso se basear nas causas "conservantes". Por "conservação" entende-se o através do qual uma coisa conserva o seu ser. É certo que o mundo é produzido, logo, ele é conservado por um ente durante todo o tempo em que se mantém no ser (Reale & Antisseri, 2003).

O ente que o conserva é ou não é produto de outro ente, caso contrário não é produto de outro ente, ele é a primeira causa eficiente, assim com é a primeira causa conservante. Remeter a uma

interrogação recursiva sobre ser conservante e produto ao infinito implica que em um determinado momento deve-se alcançar o ente que só conserva e não é conservado. Este será a causa eficiente primeira (Reale & Antisseri, 2003).

Entretanto isto é impossível pois seria supor que o infinito existe em ato, o que para Ockham é absurdo. Entes produzidos que não podem se conservar a si mesmos são entes contingentes e entes produzidos que podem se conservar a si mesmos são entes necessários (Reale & Antisseri, 2003).

Como não é possível conservar o que não se produziu, então a causa conservante também é causa eficiente. As causas conservantes coexistem com os entes conservantes; portanto, se as primeiras fossem infinitas, ter-se-ia a existência atual de um infinitude de entes, o que (no âmbito do contingente) é absurdo. A realidade conservante é tal no ato em que expressa a potência que faz ser e não ser, que conserva e não conserva; por isso, a certeza de sua existência está ligada a existência em ato do mundo, que necessita a cada instante ser mantido no ser (Reale & Antisseri, 2003).

Assim, todas as provas apresentadas sobre os atributos divinos são apenas argumentos prováveis pois não podem ser demonstrados e portanto não exclui toda dúvida. Ao propor a causa como transcendente à ordem finita, ela garante as premissas que tornam possível que tal absoluto se manifeste à razão humana com meios próprios, isto é, com a Revelação, da qual, e somente da qual, pode-se captar a sua verdadeira fisionomia (Reale & Antisseri, 2003).

A propósito das verdades teológicas a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicar. Para Ockham, a função do teólogo não é demonstrar as verdades da fé através da razão, mas sim, da altura dessas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão (Reale & Antisseri, 2003).

Ockham então define que o fundamento do conhecimento científico não pode ser outro senão o conhecimento experimental desenvolvendo ainda certas premissas sobre a pesquisa científica (Reale & Antisseri, 2003):

- **primeiro cânon:** só se pode conhecer cientificamente o que é controlável através da experiência empírica;
- **segundo cânon:** mais do que preocupar-se com "o que" são os fenômenos, é preciso se preocupar com o "como" eles se verificam, ou seja, não a "natureza", mas sim a "função".

Esta defesa intransigente do "indivíduo" como única realidade concreta, a tendência a basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual (Reale & Antisseri, 2003).

O poder do Papa é limitado pois sua função é apenas a de ministrador não a de dominador. Sua autoridade tem caráter apenas pastoral e moral: deve servir, não sujeitar. Não é o Papa, nem o Concílio, mas sim a Igreja, como comunidade livre de fiéis, que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem a sua vida e o seu fundamento (Reale & Antisseri, 2003).

Nasce aqui o embrião do que mais tarde se tornaria na Reforma protestante, a acentuação do indivíduo leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico (Reale & Antisseri, 2003).

O ocamismo caracteriza-se como expressão da dissolução do espírito medieval. A filosofia escolástica chega ao seu fim anunciando inovações renascentistas e abrindo caminho ao espírito da modernidade (Mattos, 1979).

3.29. John Wyclif (1328-1384) e Jan Huss (1369-1415)

Para John Wyclif a autoridade papal e do clero opõem-se a autoridade da Bíblia; nega a presença real de Cristo na Eucaristia; nega a eficácia dos sacramentos; rejeita os ritos, em favor da interioridade do ato de fé. O homem é mediado e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem (Reale & Antisseri, 2003).

A Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem por chefe Cristo e não o Papa. A predestinação é vontade de Deus sendo então, a pobreza, a marca da verdadeira Igreja e da graça tendo consciência ainda que mesmo as obras não são suficientes para a salvação pois esta é dom gratuito e misterioso da vontade de Deus (Reale & Antisseri, 2003).

As idéias de Wyclif influenciaram Jan Huss tornando-se crítico feroz do luxo da Igreja e das injustiças sociais. Defendeu a paridade entre o clero e o laicato considerando urgente a pregação na língua nacional (Reale & Antisseri, 2003).

Para Huss, a verdadeira Igreja santa e católica era invisível e se constituía do corpo místico dos crentes unidos a Cristo e não aquela instituição visível, hierarquizada e corrupta (Reale &

Antisseri, 2003).

Wyclif e Huss delinearam doutrinas e propuseram idéias que a Reforma levaria à sua expressão mais madura e conseqüente (Reale & Antisseri, 2003).

4. Ensaios

O objetivo deste ensaio é promover uma reflexão sobre um dos temas que mais atormentam a mente humana: a origem, o princípio primeiro de todas as coisas. Eu proponho fazer isto utilizando-se do conhecimento proporcionado pelos pensadores da Idade Média sem desprezar, no entanto, as descobertas científicas ou mesmo as especulações decorrentes da atividade e do pensamento científico e, no mesmo modo, sem descartar também as proposições históricas.

Em resumo, eu utilizarei no desenvolvimento deste texto, o procedimento de pesquisar as mais diversas teses, sobretudo dos ramos da filosofia, da física e da história, sem no entanto, confronta-las de maneira intempestiva e irresponsável fazendo parecer existir conflitos onde na verdade não existem. Tudo isto orientado pelo meu próprio arbítrio ao passo que tento fazer imergir reflexões particulares a medida que os temas são tratados.

Alain de Libera, em sua obra “Pensar na Idade Média” afirma que sempre tendemos a atribuir rótulos, “como se a linguagem da história só pudesse ser binária, e a vida do espírito uma vida de partido”. Trata-se de um diligência extrema e desmedida aos gurus da nossa história. A lição que eu tirei desse pensamento, reconhecendo-o como autêntico, é que sempre tendemos a setorizar ou categorizar o conhecimento de forma excessiva buscando sempre responsáveis por tudo, o inventor disso ou daquilo, esquecendo-se que todo saber é fruto de um longo processo de acontecimentos. Nós acostumamos, por exemplo, a atribuir a Tales a paternidade da filosofia mas, no entanto, esta determinação é imprecisa visto que a filosofia é resultado de uma série de fatores históricos.

Um outro fator importante que este mesmo autor também vem nos alertar é que os filósofos da Idade Média tinham como objetivo buscar a filosofia tal como nós em nossa época. “Nosso preconceito mais nefasto é tomar os textos medievais como a exposição de doutrinas prontas, recitadas por compiladores”, afirma com propriedade Libera. E continua: “é preciso admitir que um 'artista' medieval não sabia mais do que nós o que era a filosofia medieval – e isto por uma razão simples: além de ignorar viver na Idade Média (ele pensava, como nós, 'ser moderno'), ele ignorava como nós o que poderia ser uma formulação integral do propriamente filosófico”.

É neste espírito que procurarei não desprezar interpretações históricas sem, contudo, esquecer-me que são interpretações, e que indicam, sobretudo, probabilidades. Este terreno é bastante pantanoso e tenho consciência que incorrerei em erros no ponto de vista de muitos visto que, tal como cita Libera, muitas teorias, ditas como “provas” são decisivas apenas para quem não sabe distinguir entre a demonstração, a dialética e a sofística. Conhecendo essas diferentes artes, é claro e evidente

que muitas dessas demonstrações são duvidosas, e que na verdade foram empregadas premissas não demonstradas. Particularmente eu considero este exercício complexo e difícil e não me isento de cometer equívocos neste sentido.

Entretanto, buscando bases sólidas para errar o menos possível, eu sinto-me compelido a seguir o pensamento de Merleau-Ponty que afirma ser possível observar que as ciências, a filosofia e a religião não são conflitantes. Sobre este dilema ele afirma de forma emblemática (Merleau-Ponty, 1980):

A filosofia é uma atividade auto-suficiente que começa e termina com a apreensão do conceito. A fé é um assentamento a coisas não vistas e oferecidas à crença pelos textos revelados. A diferença entre fé e filosofia são tão profundas que não chega haver conflito.

O conhecimento natural está dividido entre a idéia e a percepção, como a vida religiosa entre a luz da vida mística e o lusco-fusco dos textos revelados.

Este autor faz uma importante consideração, ao meu ver, ao afirmar que certos domínio de pensamentos antagônicos entre si podem coexistir se permanecerem contraditórios entre eles. A tentativa de harmonizá-los sublinharia as discordâncias ao contrário de promover um ambiente de convivência amigável.

Seja como for, eu decidi também utilizar como ponto de partida um outro pensamento de Merleau-Ponty que diz respeito ao cristianismo e a invocação como fruto de uma atividade mental, sem deixar perder de vista que ela suscita acontecimentos cognoscentes que são recebidos como provas da existência concreta e autenticidade absoluta dos pressupostos que são apresentados por este movimento religioso.

Explicando de um outro modo, eu não quero deixar-me desviar do princípio, o qual eu aceito como coerente, que a percepção frente a aparência das coisas, ou seja, frente a realidade existente e concreta captada, é ela própria uma denúncia que somos seres ignorantes com relação a nós mesmos visto que muitas vezes não nos damos conta de que existem modalidades psíquicas de compreensão e que precisamos entendê-las como tal enão como a realidade concreta.

Eu tentarei manter o foco na perseguição do desafio apresentado por Merleau-Ponty, ou seja, o de não aferir a verdade ou estabelecer a validade dos conceitos, mas sim, o de identificar construtos teóricos universais, o de tentar relacionar o cristianismo, enquanto instituição ideológica, horizonte mental ou matriz cultural, com o cristianismo efetivamente vivido e praticado, de modo a compreender como o conhecimento proporcionado pela cultura cristã pode ser agregado a uma possível “razão universal”.

4.1. A origem do mundo segundo a ciência

Em seu tratado “Sobre a Alma”, Aristóteles tratou o conhecimento intelectivo em função das categorias metafísicas as quais chamou de potência e ato. Para este pensador, inteligência é a capacidade de conhecer formas para que depois elas possam ser convertidas em ato.

É importante notar que enquanto potência, o intelecto pode moldar-se de acordo com as experiências vividas, com o ambiente, com a cultura, com a estrutura social, entre outros. Contudo, é possível afirmar com segurança, que o ser humano não nasce humano, mas sim, se torna humano.

Um exemplo bem notável sobre esta proposição são as crianças-lobo. Em setembro de 1927, os principais jornais do mundo noticiavam a descoberta, na Índia, de um menino de 10 anos que vivia junto com uma matilha de lobos. Ele andava com os quatro membros, uivava o tempo todo, alimentava-se de carne crua, mordia qualquer um que chegasse perto e recusava-se a todo custo vestir qualquer tipo de roupa. Outros casos como este foram documentados, ou seja, sobre crianças que haviam sido criados por animais, em especial lobos e macacos.

Diante deste fato, pode-se aferir que a mente humana é extensa enquanto potência de aprendizado a ponto de tal processo resultar, enquanto ato, na formação de um indivíduo de comportamento que varia desde o que se assemelha a de animais como lobos e macacos até o que permite os mais altos níveis de intelectualidade que envolva o raciocínio, a abstração e generalização de conceitos.

Portanto, o ser humano é escravo do meio em que vive. Ao nascer, o homem progressivamente assimila um mundo de símbolos e convenções para posteriormente crescer obedecendo os limites de uma forma adequada a uma determinada estrutura social. Além disso o homem possui maneiras não muito variáveis de aprendizado que estão sujeitas, até um certo ponto, a um determinismo biológico e a um condicionamento motor. É óbvio que a capacidade de compreensão do ser humano é muito grande, maior que a de qualquer outro animal. Todavia, esta capacidade não é ilimitada.

A mente humana é prisioneira de seus próprios mecanismos racionais que são limitados de acordo com as experiências pessoais. Parmênides de Eléia afirmara que o “ser” não é concebível sem que haja o “não-ser”. Depois Heráclito encaminha este raciocínio afirmando que o “vir-a-ser” é subsumido no “ser”. Através destes pensamentos pode-se presumir que a percepção, no entanto, age através de uma perspectiva polarizada. Quando menciona-se o “nada”, na verdade, está-se referindo ao “vazio”, isto é, a noção contrária de “cheio”. Assim, o “nada absoluto” é incognoscível por não

haver um agente contrário que o identifique.

Pode-se observar que o intelecto obedece a um condicionamento baseado na causalidade. Inúmeros exemplos podem ser citados para corroborar esta visão. Toda criação humana, fruto do seu intelecto, mesmo que imaginária, não surgiram desde que não houvessem correspondentes no mundo material: os mitos greco-romanos possuíam propriedades humanas; seres antropomórficos são criaturas com semelhanças humanas e animalescas; assim também como a concepção divina do homem contemporâneo: durante milênios de existência da cultura ocidental monoteísta, o conceito sobre a divindade sofreu tantas transformações quanto também sofrera o domínio do conhecimento sobre a natureza. Isto denuncia que a compreensão sobre o divino é imprecisa uma vez que se trata de uma derivação da percepção e esta é incapaz de apreender qualquer conhecimento que transcendia a noção causal.

No campo das ciências, os avanços do conhecimento sobre os fenômenos naturais são bastante significativos. O domínio da ciência que pesquisa o surgimento do universo é a cosmologia. Sobre este tema a referência que utilizarei é “A dança do universo: dos mitos de criação ao Big-Bang” de Marcelo Gleiser.

Em um texto como este não é conveniente deter-se com muitos detalhes na cadênciça histórica cujos marcos iniciam-se de Copérnico e Newton até Max Planck, Albert Einstein e Niels Bohr. Entretanto, é importante considerar que a primeira pista para o desvendamento do mistério do surgimento do universo ocorreu quando Edwin Hubble constatou que o universo está se expandindo. Seu feito se deu ao observar que os corpos celestes estão se distanciando. Ora, se os astros estão cada vez mais distantes entre si, isto significa que em um determinado momento eles estiveram muito mais próximos. Este fenômeno talvez possa ser melhor compreendido ao imaginar um balão com figuras gravadas em sua superfície. Quando ele está vazio as figuras apresentam-se bastante juntas entre si enquanto que quanto mais cheio, mais distanciam-se essas mesmas figuras.

Baseados nesta premissa George Gamow, Ralph Alpher e Robert Herman desenvolveram o modelo teórico do Big-Bang, ou seja, eles reconstituíram teoricamente a história do universo a partir do 0,0001 segundo depois do início até 300 mil anos depois do grande feito, momento este quando deveria ter sido lançada no espaço uma radiação cósmica. Arno Penzian e Robert Wilson, posteriormente, detectaram esta radiação fóssil accidentalmente quando estavam analisando radiações provocadas por super-novas, evidenciando assim a teoria do Big-Bang.

Entretanto, ainda restava descobrir o que havia antes da grande explosão. A teoria quântica veio desfraldar mais este mistério. De acordo com esta teoria, a partícula quântica efetivamente não

existe, constituindo-se apenas de uma possibilidade de existência. Depois deste modelo, o conceito de nada absoluto passou não fazer mais sentido, pois o vácuo, na verdade, é constituído de uma nuvem probabilística onde flui a energia quântica. Esta energia pode, a qualquer momento, transformar-se em partículas. Dessa forma, constata-se que o embrião do universo surge a partir deste vácuo quântico. Esse fatores são possíveis, hoje, de serem reproduzidos em aceleradores de partículas.

Porém, ainda há um modelo, ainda pouco explorado, que estimula especulações sobre o que havia antes do vácuo quântico. A teoria das cordas foi descoberta quando se tentava encontrar uma forma de resolver o problema da imprecisão da teoria da relatividade ao descrever o comportamento gravitacional de partículas subatômicas, que é o caso da partícula quântica. A corda, portanto, é a representação do campo onde age cada partícula. Dessa forma, é possível prever com maior precisão os efeitos da proximidade de duas ou mais dessas partículas. Contudo, no jargão da física, é comum a definição de que as partículas materialmente constituídas são ressonâncias das cordas. A partir dessa definição, especula-se que o vácuo quântico que havia antes do Big-Bang poderia ter surgido a partir de uma corda original de um outro universo existente em uma outra dimensão. Estudos recentes são destinados a descobrir ainda a existência dessas cordas que interligam os diversos universos paralelos através do que chamam de “buraco de minhoca”. Todavia, a teoria das cordas e os buracos de minhocas são especulações sem nenhuma evidência empírica, havendo ainda apenas pistas.

Como pode ser observado, a constituição perceptiva e intelectual do homem não lhe permite conhecer a verdade sobre a origem do universo, ao menos pelas vias da demonstração, visto que seus pilares mais fundamentais é a noção causal. A descoberta de novos fatos apenas adiam a resolução do problema.

4.2. A Bíblia como fonte histórica?

Vários historiadores, arqueólogos, filólogos e outros profissionais das ciências históricas dedicam-se ao estudo dos relatos bíblicos na tentativa de descobrir evidências concretas de que eles realmente aconteceram ou se não passam de metáforas.

A metodologia histórica afirma que ao se analisar um texto histórico deve-se buscar a forma como as pessoas encaravam as coisas na época em estudo. Um erro gritante que comumente se comete é a formulação de qualquer interpretação de fatos que ocorreram a milênios de anos com base na visão resultante da carga cultural que lhe é contemporânea.

É com base nessa premissa que vários pesquisadores defendem que o objetivo dos evangelistas, por exemplo, não era retratar a vida de Jesus, mas sim evangelizar e converter as

pessoas ao cristianismo. No máximo, os evangelhos possuem apenas pistas sobre a vida de Jesus, nada mais.

No entanto, quais são os critérios para que uma teoria histórica possa ser confiável ou não? A área do saber da História, enquanto ciência utiliza-se das descobertas para reconstituir os fatos. Imagine um quebra-cabeças totalmente desmontado. Caso ele contenha muitas peças, pouco se pode deduzir sobre a figura em seu todo. Porém cada peça possui seu formato, textura, gravura, etc, e esses atributos são pistas que possibilitam a busca das outras unidades que se encaixam nela.

Conforme as peças se encaixam, maior é a noção da figura e, no fim, mesmo que faltem algumas unidades, com o que já se tem montado é possível conhecer a figura em toda sua riqueza de detalhes.

É evidente que por mais claro que as coisas se apresentem, nada mais pode ser obtido senão hipóteses que estão próximas ou não da verdade. De qualquer forma, as teorias que resultam de todo esse trabalho são aceitos por muitos e rejeitados por outros o que reforça a tese de que a Bíblia, em seu sentido literal, não pode ser considerada nada mais do que objeto da fé, cujo conteúdo é apropriado pelas religiões e serve as crenças das massas. Resta as pessoas acreditarem ou não nos fatos e nas leis morais professadas pelas escrituras sagradas. Entretanto, o que os pesquisadores históricos têm a dizer sobre a Bíblia? Nas seções seguintes, eu apresentarei algumas das controvérsias mais polêmicas acerca dos relatos bíblicos.

4.2.1. Sobre o dilúvio

Uma história muito parecida com a do dilúvio foi encontrada em um texto babilônico de Gilgamesh. Neste texto há uma descrição de uma enchente de enormes proporções que poderia ter acontecido no Oriente Médio e na Ásia Menor. Depois de muitos estudos e análises, filólogos concluíram que os hebreus teriam se apropriado desse mito da Mesopotâmia.

O povo hebreu teve contato com os relatos de Gilgamesh depois que o rei babilônico Nabucodonosor conquistou a Assíria, e depois de ter invadido e destruído Jerusalém. Com isso, os judeus foram deportados para a Babilônia como escravos ficando exilados por cerca de 40 anos.

Mais tarde, quando Ciro, fundador do Império Persa, teve controle da Babilônia, permitiu que os judeus voltassem à Palestina. Tudo indica que os escribas começaram a reescrever o Gênesis para dar um sentido teológico ao exílio forçado.

Dessa forma o dilúvio seria uma referência à planície inundável entre os rios Tigre e Eufrates da região onde estavam. Os 40 dias seriam os 40 anos do exílio e a aliança entre Deus e Noé, marcada pelo arco-íris, era a promessa de que os judeus jamais seriam exilados.

Desfeito este mistério ainda faltava saber as fontes que teriam inspirado Gilgamesh. No final da era glacial, por volta de 5600 a.C. o Mar Mediterrâneo havia atingido o seu nível mais alto e ameaçado invadir um território chamado Anatolia, onde hoje seria a Turquia. Aconteceu que por algum motivo, o Mediterrâneo irrompeu através do Estreito de Bósforo dando origem ao Mar Negro.

Depois de todas as peças encaixadas, faltava apenas alguma evidência arqueológica para que a hipótese ganhasse mais confiabilidade.

Elá veio em 2000 quando o Robert Ballard, o mesmo que encontrou o Titanic, levou suas sondas para analisar o fundo do Mar Negro e encontrou restos de construções primitivas. Análises desse material indicava que ali teria existido um lago de água doce há 7600 anos. Estaria provado então o episódio do dilúvio contado de forma bem diferentes dos relatos bíblicos.

4.2.2. Moisés e Abraão

Os escribas do Templo de Jerusalém, devido a uma reforma social e religiosa, incluíram no Torá no século VII a.C. o episódio da libertação dos hebreus, que outrora tinham sido escravizados por um Faraó. O objetivo dessa reforma era combater o politeísmo e o culto de imagens que estava virando mania na época.

Todavia, há inúmeras incongruências culturais e geográficas entre o texto e a realidade. Muitos dos reinos e locais citados na jornada de Moisés não existiam quando ocorreu o Êxodo. Eles surgiram apenas 500 anos depois. Nem mesmo existia um local chamado Monte Sinai. Apenas mais tarde, entre os séculos IV e VI, ele veio a ser escolhido por monges cristãos bizantinos onde se estabeleceram e nomearam dessa forma.

As "Dez Pragas" seria um desastre ecológico ocorrido na região do Vale do Nilo quando foi povoada por nômades semitas.

Abraão supostamente havia migrado para Canaã e no caminho ele e seus filhos comerciavam camelos. Além de não haver qualquer registro de migrações nessa rota, camelos nem eram ainda domesticados nessa época e lugares citados tais como Hebron e Bersheba não existiam.

Análises filológica dos textos indicam que Abraão foi introduzido no Torá 1000 anos depois da

dita viagem.

Pesquisas apontam que hebreus e canaanitas eram o mesmo povo. Os canaanitas viviam nos vales e os hebreus nas montanhas. O relato bíblico afirma que as muralhas de Jericó, cidade canaanita, despencaram ao som das trombetas do exército hebreu.

Primeiro que nessa época não havia muralhas nessa cidade e segundo que o povo canaanita sucumbiu aos poucos por invasores da Idade do Bronze e com isso foi-se abrindo espaço para uma infiltração dos hebreus.

Tudo indica que tanto Moisés como Abraão, tal como são descritos na Bíblia, nunca existiram. Seriam heróis imaginários que recebiam ensinamentos direto de Jeová e foram criados pelos escribas do Templo de Jerusalém afim de estancar o avanço do politeísmo.

Há quem afirme que Moisés nunca tenha colocado os pés na Terra, porém sobre Abraão, há indícios que relatos bíblicos realmente aconteceram em uma época que é chamada de "Idade do Bronze" entre 2000 a.C. e 1500 a.C. O personagem bíblico é uma criação alegórica com o fim de atender interesses das autoridades de então. O Abraão bíblico, na verdade, é um conjunto de acontecimentos históricos, fatores e povos que foram agentes de transformações na cultura da época. Os indícios que deram consistência a essa hipótese são tabuínhas de argila com inscrições que foram encontradas nas redondezas do rio Eufrates, onde em épocas remotas localizava-se Mesopotâmia.

Na bíblia há 14 capítulos do Gênese dedicados a Abraão, porém os relatos começam com Abraão já adulto e monoteísta. No Torá, onde ele é chamado de Ibrahim, há relatos da sua jornada religiosa, seu repúdio pela adoração de astros e por deuses petrificados (esculturas), além da sua heróica luta contra crenças antigas e em favor à um Deus único. Relatos parecidos com esses da Torá também foram encontrados em textos apócrifos.

Todavia, achados arqueológicos mostram que os povos da região chamada de "Crescente Fértil", uma área que se estende da Mesopotâmia até o Egito, eram politeístas, apenas os seminômades eram henoteístas, isto é, que adora um deus mas crê na existência de outros. Isto acabou sendo um problema em uma população pequena. Subgrupos adoravam deuses específicos atribuindo funções a cada um deles de acordo com suas conveniências. Por exemplo, deus da guerra, da colheita, etc. De certa maneira isso gerava uma ruptura de interesses que podia ser fatal para uma população pequena.

Até surgir os livros bíblicos, as narrativas eram orais. Esses livros começaram ser redigidos

cerca de 1000 anos depois que Abraão teria vivido, com toda sorte de influências literárias e ideológicas. Abraão foi retratado dentro de uma época com paisagens e realidades de outra época. Inclusive a figura de um deus foi cuidadosamente planejada. É como se a vida de meu tetravô fosse contada tendo como pano de fundo e contexto as paisagens e a cultura que vivo hoje.

Para se criar um povo único, era importante uma única crença religiosa e de preferência centrada em um único deus com características que levam a justificar um rei com poderes e tudo o mais. Para muitos historiados, o mundo monoteísta que conhecemos hoje e inclusive o conceito que as massas possuem de Deus no mundo ocidental, originou-se de uma figura lendária que foi criada para forçar uma mudança de cultura, cultura essa que prevalece até hoje.

4.2.3. David e Salomão

A Bíblia relata que Saul unificou tribos hebraicas, depois David estruturou todo um Estado Hebraico destruindo adversários e inimigos para que seu filho Salomão governasse um enorme império tranquilamente.

Porém, os hebreus viviam em regiões montanhosas e de pouca importância. Se realmente Saul existiu, ele era um dos tantos líderes tribais que existiam. Em 1993 foi encontrado uma pedra de basalto datada de IX a.C. com inscrições que fazem menção a um rei David. Contudo, os feitos do rei David relatados na Bíblia contrastam com os constatados pelos arqueólogos e historiadores.

De acordo com os textos bíblicos, David teria arruinado os canaanitas e suas estruturas gigantescas, como muralhas e outros, sendo que os achados arqueológicos demonstram que não haviam arquiteturas monumentais nesses locais e os canaanitas viveram por muito tempo ainda depois do suposto episódio das invasões de David. Está certo que judeus vez ou outra foram invadidos da Idade do Bronze, mas esse povo viveu normalmente ainda por muito tempo. Tudo isso indica que tanto David quanto Salomão eram líderes tribais, talvez de um grupo de rebeldes que existia na época chamados de "apiru", bastante insignificantes perto dos heróis bíblicos.

4.2.4. Jesus e seus feitos

Ao ler a Bíblia a maioria das pessoas têm a impressão equivocada de que havia uma verdadeira epidemia de hanseníase na época de Jesus. No entanto, é importante conhecer qual era o sentido de doença e cura dessa cultura.

No tempo de Jesus, a doença estava associada à impureza. As doenças de pele que, eram mais

visíveis, eram associadas à impureza espiritual. Na Bíblia, a palavra lepra serve para identificar qualquer tipo de doença de pele. Até mesmo a mais simples micose. Trata-se de um erro de tradução da palavra *sara'at*.

Essa visão levava as pessoas com esses problemas a ficarem isoladas por portarem uma "doença impura". Eram considerados "mortos" pela sociedade. Essa associação ainda levava a elite lucrar com a situação pois os doentes eram submetidos a rituais intermináveis de cura e ainda cobravam por isso. Dessa forma, os doentes ficavam cada vez mais doentes, endividados, além de serem totalmente excluídos pela sociedade.

De alguma forma Jesus curava essas pessoas, trazendo-as "de volta a vida", incluindo-as de volta a sociedade. Eis mais uma coisa para irritar os sacerdotes. Entretanto, as traduções da Bíblia levam em consideração a interpretação que se trata de "ressurreição", de que Jesus teria ressuscitado Lázaro como se ele tivesse morrido e depois trazido a vida o que na verdade é uma imprecisão bastante significativa.

Até um tempo atrás muitos aceitavam a premissa de que Judas nunca teria existido. Partia-se do fato que seu nome possuiria uma semelhança proposital com a palavra "Judeu" talvez para qualificar ainda mais negativamente os Judeus.

Não era necessário um traidor, Jesus já vinha preocupando as autoridades já fazia algum tempo e todos já sabiam dos lugares onde ele costumava fazer suas pregações. Pode-se imaginar uma cidade lotada de peregrinos, algo como a cidade de Aparecida do Norte em 12 de outubro, e um agitador provocando os sacerdotes. Pode-se presumir que no dia seguinte, as pessoas comentariam sobre um homem que havia sido crucificado por enfrentar as autoridades. Talvez faziam isso com a mesma naturalidade que hoje nós temos quando abrimos um jornal e vemos uma notícia de alguém que tenha sido morto a tiros, visto que se trata de uma fato corriqueiro. Sempre haviam pessoas que aproveitavam a véspera da Páscoa para fazer pregações e era comum que coisas desse tipo acontecessem.

Portanto, a figura de um traidor é algo incoerente com o panorama histórico e as circunstâncias já conhecidas. Reforçando ainda mais essa tese, recentemente achados arqueológicos já demonstram que Judas teria tido um papel muito diferente do que apresentam os evangelistas e que realmente o traidor jamais teria existido.

4.2.5. Paulo de Tarso

Os primeiros cristãos foram impiedosamente perseguidos e executados. Em apenas quatrocentos anos, o cristianismo transformou-se na religião oficial do Império Romano que na época, sem dúvida nenhuma, era o mais poderoso do planeta. Ao que se dá isso?

Paulo de Tarso é considerado pelos historiadores como o responsável pelo caráter universal do cristianismo. Provavelmente se não fosse a sua sagacidade, o cristianismo não teria passado de mais uma seita judaica que seria mais tarde sufocada. Porém, ele conseguiu isso a que preço?

Paulo, de certa forma, ajudado por Barnabé e João Marcos, fundou várias igrejas e viajou por todo o Mediterrâneo enviando cartas a essas comunidades. Suas cartas foram redigidas entre os anos de 50 e 60 enquanto que os evangelhos canônicos ficaram prontos entre os anos 70 e 100. Suas epístolas correspondem aquase metade dos 27 livros do Novo Testamento.

O que defende alguns pesquisadores é que a mensagem cristã que sobreviveu até hoje é uma deturpação dos ensinamentos originais. Em suas cartas, Paulo defendia, por exemplo, a obediência dos cristão ao Império Romano, pagamento de impostos, defendeu a escravidão e a submissão feminina e ainda evangelizou uma doutrina diferente da defendida por Jesus. Então ele teria moldado a doutrina cristã para que se tornasse mais adequada aos interesses romanos. Teria existido um interesse de desvincular o cristianismo do judaísmo e torná-la mais simpática aos romanos.

4.3. A origem do universo segundo a filosofia medieval

4.3.1. A obscuridade dos textos sagrados

Ao relatar, nas sessões anteriores, algumas teorias polêmicas sobre os fatos históricos acerca dos relatos bíblicos, o meu objetivo não foi desenvolver um estudo completo sobre este assunto mas apenas fazer uma pequena demonstração sobre as possíveis divergências que podem existir em textos antigos e o perigo de confiar neles em seu sentido literal.

Vários pensadores medievais já haviam percebido isso há muito antes de nós. Fílon de Alexandria deu início a uma tese que defende que a bíblia possui tanto um significado literal como também um significado oculto, ou seja, os personagens e eventos bíblicos seriam representações simbólicas e alegóricas de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas.

Num sentido semelhante a este, Clemente de Alexandria acreditava que toda mensagem

importante é constituída de símbolos cujo entendimento somente é dado a uma certa elite. Baseado nisso ele supunha que o Antigo Testamento é um texto criptografado sendo Cristo quem teria vindo revela-lo. De igual modo, o Novo Testamento também precisa ser submetido a um processo de decifração tendo em vista que Jesus também havia falado através de parábolas.

Orígenes como discípulo de Clemente, assimilou a concepção da obscuridade das escrituras sagradas e no mundo árabe, Averróis também deu mostras dessa visão tendo afirmado certa vez que as verdades religiosas expostas no Corão seriam símbolos imperfeitos da verdade.

Diante disso Abelardo então propôs uma forma de tratar o conhecimento: ele defendia que se deve sempre realizar uma análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas, buscar também comprovação da autenticidade do escrito, tanto quanto sobre o autor como também sobre eventuais corruptelas e interpolações e, por fim, não se furtar ao exame crítico dos textos dúbios devendo ser feitos tendo por referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções.

Particularmente eu vejo nesta tentativa de Abelardo de sistematizar a forma como tratar textos, uma semelhança muito grande com a noção de historicidade e com a metodologia da pesquisa histórica que temos em vigor nos dias atuais.

Além disso Abelardo também considerava importante a busca por uma conciliação entre as formas entender o conhecimento que era corrente na Idade Média. Nesta época não se tinha uma noção muito clara sobre os domínios da filosofia e da ciência tal como se tem hoje. No entanto, eu vejo que é mais apropriado tentar distinguir as práticas de pesquisa e estudos deste período através de dois tipos de orientações: universalismo e nominalismo.

O universalismo trata dos universais, ou seja, do conhecimento que temos das coisas concretas. Por exemplo, na realidade existem cavalos enquanto indivíduos e na nossa mente há um conceito universal de cavalos que nos permite reconhecê-lo como tal quando nós vemos um. A postura de aceitar o universal como mais real do que a própria realidade constitui o platonismo que acredita que as coisas concretas são cópias imperfeitas de um modelo existente em um mundo de idéias.

Já o nominalismo é a crença radical apenas no mundo concreto e a renegação dos universais como forma de conhecimento. A realidade seria constituída unicamente pelos entes individuais, não sendo o universal mais do que uma simples emissão de voz, meros nomes, daí a expressão

nominalismo.

Diante disso, Abelardo busca o meio termo orientando-se para o “verossímil” do qual pretende apresentar um conhecimento aproximado e analógico, sem qualquer pretensão de exaurir o seu conteúdo. Ele utiliza a dialética para buscar o nexo entre o termo pronunciado e a realidade designada. Abelardo pretende assim colocar os enunciados cristãos de uma forma acessível à inteligência humana defendendo a razão como elemento necessário para que a fé não se torne mecânica e para que não ocorra uma aceitação acrítica e passiva de um *corpus* de fórmulas sacrais.

Abelardo propõe, portanto, uma forma de interpretar escritos que não ignore a razão das coisas, buscando sempre o verossímil e entendendo que este exercício na deprecia a fé visto que os relatos bíblicos são resultados da forma imprecisa como vemos o mundo. Eles não se constituem da realidade concreta, não devendo eles serem entendidos como fatos que ocorreram tal como estão descritos, ao passo que também não são pura imaginação, sendo injusto serem eles considerados como apenas fruto da mente das pessoas. Abelardo defende que devem ser entendidos como representações da realidade concreta, como resultados intelectivos mediante o contato com uma realidade concreta.

4.3.2. Deus

4.3.2.1. Demonstração da existência de Deus

Durante a Patrística, os pensadores da Idade Média buscaram estabelecer uma não distinção entre religião e filosofia, de modo que o cristianismo pudesse, por meio da razão, apresentar-se como a expressão definitiva da verdade. Na Escolástica, os pensadores tinham como objetivo levar o homem a compreender a verdade revelada através do exercício da atividade racional buscando sua demonstração e esclarecimento.

Portanto, a base de toda filosofia medieval é a filosofia clássica grega que, por sua vez, caracteriza-se, entre outras coisas, pelo desenvolvimento da epistemologia, ou seja, de uma teoria do conhecimento, em que é investigado as condições e as possibilidades para a obtenção de um conhecimento seguro.

Uma das heranças deixadas pelos gregos é o princípio de que a cognoscibilidade é possível devido a nossa noção de causalidade. Em outras palavras, entende-se que nós apenas podemos conhecer as coisas que não estão próximas a nós, ou seja, de forma abstrata, se entendemos suas

causas e seus efeitos.

São nestas bases que reposam as concepções sobre Deus que foram formuladas pelos filósofos medievais. Isso pode ser percebido em Anselmo de Cantuária para quem a prova da existência de Deus se encontra justamente no fato de que tudo possui uma causa, sendo que nenhum ser pode surgir por si mesmo ou a partir do nada. Ou seja, todos os seres são relativos o que implica a existência de um ser absoluto que é causa de si mesmo e fundamento de todos os demais seres.

Tomás de Aquino também sugere que o acesso ao conhecimento de Deus é possível se considerados aspectos da realidade que são dados pelos nossos próprios sentidos tal como o efeito do qual se procura a causa. Em resumo, basta, segundo Aquino, perceber que para tudo o que existe deve haver uma causa e isso não pode ser remontado ao infinito devendo então existir uma causa primeira. Aquino ainda defende que este princípio pode ser ainda mais evidenciado se observado que existe movimento no universo e que todo movimento possui uma causa exterior ao ser que está em movimento.

Um outro fator importante lembrado por Aquino é que todos os seres permanecem em constante transformação. Assim sendo, poder ou não existir não corresponde a uma existência necessária mas sim contingente uma vez que aquilo que é necessário não precisa de causa para existir. Para que o possível exista é primordial que algo o faça existir, ou seja, que o faça participar do necessário, que por sua vez, exige uma cadeia de causas que se sucedem até o necessário absoluto, ou seja, Deus.

O árabe Avicena já desenvolve uma teoria mais profunda a partir da concepção de causalidade. Numa linguagem mais próxima da científica, ele parte do princípio de que há dois tipos de seres: o ser possível, que existe mas poderia não existir, e o ser necessário, que não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir, ou seja, Deus.

Eu sugiro, para entendimento, a grosso modo, das diferenças entre seres necessários e seres possíveis, os seguintes exemplos: em nosso ângulo de visão, como seres integrantes do universo, o nascer e o por do sol são fenômenos necessários pois independentemente do que aconteça eles sempre ocorrerão, todavia, o brotar de uma planta qualquer, é um fenômeno possível visto que ele depende de uma série de circunstâncias tais como a qualidade do solo, iluminação, umidade, etc; de igual modo, pode-se considerar como necessário, o fato de que uma figura, cujos ângulos somem 180°, seja um triângulo e, como possível, qualquer objeto cuja forma seja triangular.

Na visão de Avicena, considerando um ângulo de visão externo a tudo o que há, Deus é um ser necessário enquanto todas as outras coisas são seres possíveis uma vez que tudo surgiu de acordo com sua vontade. Com isso, o fato de precisarmos do necessário é uma possibilidade e não um fenômeno imanente da geração temporal. Avicena conclui, contudo, que é impossível chegar à causa primeira partindo dos conceitos de geração e corrupção, tal como também dos seres. Ele considera, portanto, que a causa primeira não é objeto da metafísica. Isto pois sempre existirá uma causa-efeito que remonta ao infinito e a primeira causa não faz parte deste conjunto e não pode ser atingido.

Avicena então sugere que seja tomado um outro caminho, ou seja, a partir do ser possível chegar-se ao ser necessário. A existência de um ser possível possui uma causa que não pode ser outra causa possível pois isto remontaria ao infinito. Dessa forma, o Ser Necessário, transcidente em relação ao mundo, é exterior ao conjunto das causas-efeitos, existe por si mesmo e faz com que exista os seres possíveis.

João Duns Escoto, desenvolve um pensamento que pode ser complementar ao de Avicena e de Tomás de Aquino. Ele considera que se o mundo existe é absolutamente certo e necessário que ele pode existir. Por isso, Escoto não parte da existência efetiva e contingente das coisas para fundamentar Deus, como fazia Aquino, mas sim da possibilidade, tal como sugere Avicena. No entanto, ele vai um pouco mais além e afirma que o fundamento da possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não pode ser pelas próprias coisas porque não é possível que as coisas possam propiciar a existência do que ainda não têm.

Portanto, se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Só o ser infinito é Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e também de sua possibilidade.

4.3.2.2. O que é Deus

Fílon afirma que Deus é absolutamente transcendente, isento de qualidade, perfeitamente simples, eterno e imutável. Boaventura de Bagnorea, designa Deus como ato puro, Averróis refere-se a Aristóteles ao afirmar que Deus é “pensamento de pensamento” e Tomás de Aquino tenta explicar Deus como o único em que haveria identidade entre essência e existência uma vez que ele existe por si. Ele seria, portanto, o puro ato de existir, não sendo uma essência como outra qualquer à qual se atribuiria a existência.

Segundo Aquino, por ser o existir puro, Deus é o ser pleno, que não está sujeito a qualquer

transformação e tampouco identifica-se com os atributos que lhes são dados pois isso implicaria na sua imperfeição. Assim sendo, Deus é o criador de todas as coisas bem como o fundamento das existências contingentes dos mesmos, ele é imóvel e eterno, ou seja, a perfeição pura.

Para Aquino, não faz sentido a classificação de Deus a partir de qualquer conceito de grandeza, pois a noção de “máximo” nesta circunstância é imprecisa e incoerente sendo assim um equívoco imaginá-lo como o ser tal que nada maior poderia ser. Pensar Deus como existente significa pensar algo a mais do que o somente possível.

Porém, Aquino sugere alguns atributos divinos que podem ser concebidos pela razão natural sem que haja algum prejuízo a natureza de Deus: a) perfeição, que se exprime como unidade pois a divisão é dado a coisas imperfeitas; b) imutabilidade, pois é defeito ter que melhorar-se; c) eternidade, no entanto não como uma persistência inalterada, mas sim subtraída ao tempo; d) infinitude, ou seja, transcendência a qualquer multiplicidade numérica.

Para Eckhart, Deus é inefável mas pode ser entendido como o ser, com a condição de que com isso não seja entendido o ser enquanto criatura, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem. O ser das criaturas está em Deus apenas como causa. Ele então é amor que unifica e se difunde sendo portanto caridade e uno.

4.3.2.3. A criação

Para Fílon, Deus criou a matéria do nada definindo depois a sua forma. Para tanto, ele criou antes o “cosmos inteligível”, isto é, o Mundo Inteligível, o seu “Logos” que foi engendrado desde toda a eternidade, quando o tempo ainda não existia, e que serviu-lhe como um “modelo ideal”. Tal como afirma Orígenes, a natureza dos seres racionais foi então criada a partir de um ato “intemporal”.

O Logos seria, contudo, de acordo com Fílon, o vínculo que mantém o mundo unido com Deus ao passo que também serve como “princípio que o conserva e a norma que o governa”. Clemente esclarece ainda mais afirmando que o “Logos” é o intelecto de Deus, o lugar das idéias, o princípio de tudo o que é criado, ou o instrumento para a criação. Em um estágio posterior, o “Logos” torna-se uma lei imanente do universo que depois auto-engendra-se fazendo-se carne.

Fílon ainda considera que o resto da criação não tem origem a partir do Logos pois Deus teria fundido nele também a ordem inteligível e o ajustamento das criaturas, as relações entre as idéias incorpóreas que são como os selos das marcas sensíveis. Somente depois, com base neste modelo, é que as criaturas sensíveis e corpóreas surgem, porém, Deus continua agindo através do Logos em

cada estágio da “criação” de forma a governa-lo.

Dionísio Areopagita também pensava de forma semelhante. Ele acreditava que a criação seria a “emanção” das coisas de Deus a partir da forma das idéias e dos modelos de todas as realidades possíveis. O mundo então é um produto da vontade divina e não parte de um processo de desenvolvimento de Deus.

Para João Escoto Eriúgena, Deus corresponde a “natureza que não é criada e cria” não sendo ele cognoscível, ou seja, que não possui atributos e predicados, limitados e finitos. Sua primeira manifestação é o Logos que, semelhante com o que pensa Clemente, coincide com o Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas coeterno ao Pai e coessencial a ele.

O Logos, na visão de João Escoto de Eriúgena, é a “natureza que é criada e cria”. Trata-se da sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais de todas as coisas, as idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", às quais, por imitação, as coisas se formarão. Toda a criação é eterna, entretanto, tudo o que está situado no espaço e no tempo são inferiores em relação ao seu modelo tendo em vista que estão sujeitos a transformações. Entretanto, são causas eficientes e não apenas exemplares devido a ação do Espírito Santo sobre elas. Correspondem a substância dialética da qual as coisas são expressões e retorno.

Já Boaventura de Bagnorea propõe o exemplarismo. De acordo com esta teoria, em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas de modo que elas não procedem de Deus por meio de emanção inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas. Deus então é artista que cria o que concebeu.

Agostinho possui uma opinião diferente. Ele afirma que a criação das coisas se dá do nada e não da substância de Deus nem de algo que preexiste. Para ele, uma realidade pode derivar de outra por geração, caso em que deriva da própria substância do gerador, por fabricação, caso em que a coisa que é fabricada de algo preexistente ou por criação, a partir do nada absoluto que é como foi criado o mundo.

No entanto, Agostinho não acreditava que Deus teria criado a totalidade das coisas. Deus teria inserido no criado, portanto, as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, o que de forma semelhante Fílon havia chamado de “ordem inteligível”, e que as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolveriam-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias.

Dessa forma, na visão agostiniana, juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa. A evolução, contudo, é a concretização e a realização das "razões seminais". Todas as coisas já foram criadas originaria e fundamentalmente em uma espécie de trama dos elementos necessitando apenas da ocasião favorável para que venham à luz.

Agostinho parte do princípio de que o tempo não pode medir a eternidade pois esta não possui passado nem futuro. Ela se constitui de um todo presente e assim não seria possível que houvesse tempo sem que houvesse movimento, tampouco faz sentido a especulação sobre o que fazia Deus antes do mundo ser criado.

De certa forma, Agostinho, com sua teoria de "razões seminais", aperfeiçoa a idéia de Fílon a respeito da "ordem inteligível". Boécio também contribui neste sentido afirmando que a "providência" comanda o destino de tudo havendo também certas coisas que dependem da providência e que escapam ao destino. Para Boécio, ela é a ordem do mundo considerada no pensamento de Deus, ou seja, a ação de Deus no ponto de vista de sua divina inteligência. Assim sendo, o destino é a ordem do mundo considerada como a lei interior que rege o curso do mundo, a ação de Deus nos movimentos e nos efeitos que produz.

É com base nessas teorias que também Boaventura de Bagnoreia cria a sua teoria das "Razões Seminais", segundo a qual, Deus já emitiu na matéria os germes do que surgirá na natureza e que a ação das causas secundas limita-se a desenvolver o que Deus semeou. Dessa forma, a matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com a forma que atualmente apresenta. Ela evoluiu a partir do estado do caos original, através de diferenciações graduais até que se aproximassem as Idéias presentes na mente de Deus. Boaventura acredita que há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, causa exemplar, da mesma forma que há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais.

Averróis apresenta um pensamento de certa forma semelhante mas mais fiel a linguagem aristotélica. Ele faz referência a Aristóteles ao afirmar que Deus é "pensamento de pensamento", o motor supremo que mantém uma atividade necessária e eterna e que corresponde a inteligências que refletem sobre si mesmas e que movem necessariamente, não como causas eficientes, mas sim como causas finais pois determina o fundamento da lei moral e física. É ele quem provém o movimento que assegura a unidade de todo o universo, é agente da geração, ou seja, da ação que é engendrada pelo conjunto da matéria e da forma e que move a primeira em direção a segunda. Contudo, ao

mesmo tempo que é perfeito e dá início a todas as coisas corruptíveis, portanto imperfeitas, serve também como o fim de todas as coisas em seus processos de aperfeiçoamento.

4.3.2.4. Sobre o conhecimento que Deus possui de todas as coisas

Para Avicena, a consequência de Deus corresponder a um Ser Necessário e totalmente transcendente, ou seja, que não faz parte da cadeia de causas-efeitos da natureza, existindo por si mesmo, Deus então não conhece as essências das coisas como se elas fossem objetos distintos de conhecimento, não conhece os seres particulares materiais submetidos à mudança e também não conhece a diversidade das essências. Deus conhece todas as coisas em seu princípio, que é ele mesmo e que as fazem ser o que são e existir como tais. Tudo deriva do conhecimento perfeitamente uno e eterno que Deus tem de si mesmo.

Em sentido aproximado a este, Averróis considera Deus como “motor imóvel”, não podendo ser, portanto, amado espiritualmente. A causa eficiente, que está articulada a causa material, é quem faz passar da potência, presente na natureza material, em ato. A possibilidade real então fundamenta-se na potencialidade, não se tratando apenas de uma possibilidade de existência mas de uma possibilidade de ser isto ou aquilo. Dessa forma, para Averróis, a causa eficiente corresponde a uma reunião acidental ou não de causas que resulta na geração das coisas existentes, não havendo assim, interferência divina direta nesse processo.

Neste mesmo sentido, Boaventura de Bagnorea afirma que o mundo é criado a partir de matéria e forma, e por ser Deus ato puro, é transcendente a ele, embora esteja ligado a ele de certa forma. Deus é somente causa final das coisas que atrai sem conhecer. Consequentemente, Deus não é criador do mundo e não é providente. Tudo o que ocorre é casual ou fatalmente necessário, não há liberdade, não há responsabilidade, nem recompensas ou prêmios além da vida.

Guilherme de Ockham sugere algo semelhante ao afirmar que não há nenhum vínculo entre Deus e os indivíduos além do laço que brota de puro ato de vontade criadora da parte de Deus.

4.3.3. A filosofia, a ciência e a teologia como domínios distintos do conhecimento

Rompendo com seus antecessores, Guilherme de Ockham não tenta conciliar pressupostos científicos e filosóficos com os teológicos. É neste sentido que ficou famosa a expressão “Navalha de Ockham” pois seu posicionamento é justamente o de separar esses conceitos estabelecendo que cada um deles fazem parte de domínios distintos e não conciliáveis. Ele afirma que a propósito das

verdades teológicas, a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicar. Para Ockham, a função do teólogo não é demonstrar as verdades da fé através da razão, mas sim, da altura dessas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão.

As verdades da fé não são evidentes por si mesmas, como são os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural.

Diferentemente de Abelardo que buscava o meio termo entre o universalismo e o nominalismo, Ockham já defende a transformação de toda ciência em conhecimento empírico dos indivíduos visto que somente eles podem construir a verdadeira realidade e também porque são conhecidos no plano da experiência. Trata-se dos princípios do nominalismo que traz também como consequência o distanciamento entre o conhecimento científico e o pensamento religioso, fenômeno este que é defendido por Ockham.

Para ele é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que o que aconteceu no passado tem alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro.

Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais, diz Ockham, é considerada artificiosa e completamente inútil para a concretização efetiva do conhecimento.

Assim, todas as provas apresentadas sobre os atributos divinos são apenas argumentos prováveis pois não podem ser demonstrados e portanto não exclui toda dúvida. Ao propor a causa como transcendente à ordem finita, ele garante as premissas que tornam possível que tal absoluto se manifeste à razão humana com meios próprios, ou seja, pela revelação.

4.4. Resumo

Com base em tudo o que foi exposto, eu gostaria de elencar alguns conceitos importantes:

1. A base da metodologia científica consiste da experimentação e sua viga mestra é noção de causalidade, constituição perceptiva e intelectual essa do homem que nos coloca muito longe de conhecer a verdade sobre a origem do universo, ao menos pelas vias da demonstração. A descoberta de novos fatos apenas adiam a resolução do

problema;

2. Vários pesquisadores da área da história já demonstraram que muitos relatos bíblicos são improváveis e incoerentes diante de reconstituições de contextos históricos que foram proporcionados por achados arqueológicas. Particularmente eu vejo que este debate entre razão e fé já foi realizada de forma mais apaixonada. A tendência nos dias de hoje é que os pesquisadores busquem complementar as informações históricas contidas na Bíblia ao em vez de combater a fé, ou fazer pronunciamentos não destinados aos crentes mas sim àqueles que estiverem interessados em conhecer outras hipóteses para com isso, se for o caso, amadurecer sua fé;
3. Os medievais possuem como evidência da existência de Deus, o fato de que todo ser possui uma causa que o antecede devendo haver, portanto, uma causa primeira. A partir deste princípio outras teorias são desenvolvidas. Surge então o conceito de seres possíveis, que existe mas poderia não existir, e do ser necessário, que não pode deixar de ser. Aqui surge uma pequena divergência. Tomás de Aquino afirma que os seres possíveis são contingentes pois participam do necessário através de uma cadeia de causas que o liga ao necessário absoluto, que é Deus. Já Avicena considera que a causa primeira não deve fazer parte de nenhum encadeamento metafísico devendo ser concebido da seguinte forma: seres possíveis como causa de seres possíveis remonta ao infinito, portanto, há um ser necessário transcendente e exterior a todo o conjunto de causas e efeitos, que existe por si mesmo e que faz com que exista os seres possíveis;
4. De uma forma geral parece haver uma certa concordância entre os medievais sobre os atributos de Deus. Ele é ato puro, o puro ato de existir, ou seja, existe por si só, absolutamente transcendente, isento de qualidade, perfeitamente simples, eterno e imutável, não estando sujeito a qualquer tipo de transformação, o único em que há uma identidade entre essência e existência. Sendo assim, qualquer qualificação que se faça de Deus se torna uma tentativa bisonha de humaniza-lo, torna-lo mais próximo da figura e da natureza humana;
5. Antes do universo havia apenas o Logos, ou seja, o mundo inteligível, a mente de Deus, que serve como modelo ideal para o surgimento do mundo material. Não havia o tempo, mas apenas a eternidade, ou seja, um permanente presente, não havendo

passado nem futuro. Não se pode afirmar que a essência de Deus é o Logos pois ele é perfeito e, assim, existência divina e essência divina se confundem tornando-se eles uno. Sendo assim o Logos é o próprio Deus, não cognoscível, pois não possui atributos e predicados, limitados e finitos. O Logos também serve como vínculo que mantém o universo ligado a Deus. Em resumo, o Logos é o intelecto de Deus, o lugar das idéias, o princípio de tudo o que é criado, ou o instrumento para a criação que, em um outro estágio, se faz carne.

6. Já a forma como o mundo foi criado divide o mundo medieval. Há aqueles, como Agostinho, que acreditam que Deus criou o mundo do nada, a partir de um ato “intemporal” enquanto outros, tal como Tomás de Aquino, que afirmam que o mundo surge a partir do Logos, de forma contingente. Nesta visão, o Logos seria, portanto, a causa do mundo material e este, uma consequência.
7. Entretanto, parece haver uma concordância no que diz respeito ao resto da criação. Todas as outras coisas que surgiram após a criação do mundo, não tem origem diretamente a partir do Logos ou, na visão agostiniana, o mundo sensível não teria sido criado de uma só vez, em toda a sua totalidade. O universo seria um produto da vontade divina e não parte de um processo de desenvolvimento de Deus. Este teria fundido a “ordem inteligível” ou as “razões seminais” ou ainda, a “Providência”, que ajusta as criaturas e as relações entre as idéias incorpóreas. É a partir disso que os seres sensíveis e corpóreos surgem. Na linha agostiniana, vale dizer que Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa. A evolução, contudo, é a concretização e a realização das “razões seminais”. Todas as coisas já foram criadas originaria e fundamentalmente em uma espécie de trama dos elementos necessitando apenas da ocasião favorável para que venham à luz. Já na linha tomista, esta ordem inteligível está presente no Logos e é através dele que Deus continua agindo e governando o mundo.
8. Por ser Deus absolutamente transcendente ao mundo sensível, seja ele um motor imóvel agindo no mundo somente através de uma certa ordem inteligível, ou mesmo um ser impassível cujo único ato foi a criação do mundo e a injeção no mesmo de suas razões seminais, não faz sentido, portanto, Deus ser amado espiritualmente, dirigir-

Ihes preces, visto que a ordem das coisas já foi estabelecida e é somente a partir dela que se pode assumir a presença de Deus no mundo. Um ente particular não mudaria seu destino pela vontade de Deus uma vez que ele não hage no indivíduo mas na ordem das coisas e ao mudar isso, tudo no mundo sofreria consequências em cadeia.

9. O pensamento que caracterizou predominantemente a Idade Média viu a descontinuidade do seu desenvolvimento a partir da “Navalha de Ockham” que separa definitivamente os conceitos teológicos, filosóficos e científicos, estabelecendo que cada um deles fazem parte de domínios distintos e não conciliáveis. Ganha força a idéia de que a propósito das verdades teológicas, a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicar, restando para o teólogo não a função de demonstrar as verdades da fé através da razão, mas sim, da altura dessas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Consolidou-se, assim, a concepção de que as verdades da fé não são evidentes por si mesmas, como são os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural.

5. Notas conclusivas

Eu procurei desenvolver ao longo deste trabalho um apanhado sobre os principais pensamentos, ou pelo menos os que mais me chamaram a atenção, da Idade Média organizando-os de acordo com seus autores. Posteriormente eu elaborei alguns ensaios temáticos com o objetivo de entender de forma mais clara todas essas teorias.

Eu não considero este trabalho completo, mas apenas notas pessoais, uma espécie de diário em que tentei elencar de forma independente os pensadores e suas teses para depois cruzá-las e, mesmo que de forma precária, relaciona-las a fim de obter um material que reflita de forma aproximada a filosofia medieval como um todo, as suas principais influências e aspirações.

Eu sempre adoto como procedimento de trabalho a consideração de pronunciamentos sobre o assunto em questão das diversas áreas do saber vigentes em nosso mundo contemporâneo com o objetivo de aferir como essas teorias antigas caducaram ou persistiram ao longo do tempo. Foi por isso que eu citei alguns ramos das ciências da história.

De uma forma geral, o que eu aproveito como lição desse estudo é a capacidade de perceber algumas orientações específicas acerca da fé, quais sejam: a) no meio científico não existe mais a preocupação da busca por uma causa primeira mas sim conhecer as leis que regem o universo principalmente através da matemática e da física, na história ocorre algo semelhante, não se busca mais combater a fé, mas fazer o seu trabalho, que é reconstituir panoramas históricos que podem ou não estar próximas da realidade tal como ocorreram; b) a filosofia medieval como um todo pode ser observada dividida entre aqueles que acreditam que o mundo tem origem na mente de Deus, ou seja, a partir da sua substância, e entre aqueles que vêem o mundo como uma obra, uma criação de Deus a partir do nada; c) a tentativa de conciliar religião, filosofia e ciência se dissolveu e o que resta hoje, em termos grosseiros, são domínios distintos em que a religião se atem a salvação, a ciência as leis da natureza e a filosofia aos problemas metafísicos.

Estou ciente dos inúmeros erros e obscuridades presentes neste texto, mas sinto-me tranquilo diante disso pois não considero este assunto encerrado. Vários autores estão na minha lista de leitura e pesquisa e isto certamente ocasionará uma revisão constante deste trabalho.

6. Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AQUINO, Tomás de. O ente e a essência. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- ARNALDEZ, Roger. Averróis, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. Avicena, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- _____. Fílon de Alexandria, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.
- BOULLUEC, Alain Le. Clemente de Alexandria, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. Orígenes, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- CHAUFOUR-VERHEYEN, Christine, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GALAND, Bernard. Boa Ventura, São, Giovanni Fidanza, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LIBERA, Alain De. A filosofia medieval. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- _____. Alberto Magno, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARTIN, C. F. J. Filosofia medieval, in MARTIN, C. F. J. Filosofia Mundial, in BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (org.). Compêndio de Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MATTOS, Carlos Lopes de. Abelardo: Vida e Obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1979a.
- _____. Duns Scot e Ockham: Vida e Obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1979b.
- _____. Sto. Anselmo: Vida e Obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1979c.
- _____. Tomás de Aquino: Vida e Obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1979d.

- MERLEAU-PONTY, Maurice de. Textos sobre história da filosofia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- PESSANHA, José Américo Motta. Santo Agostinho: Vida e Obra. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PICLIN, Michel. Tomás de Aquino, in HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia: Antigüidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.
- SANTIDRIÁN, Pedro R. (org.). Breve dicionário de pensadores cristãos. Aparecida: Editora Santuário, 2000.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. Filosofia. São Paulo: Cortez, 1994.
- STO. ANSELMO. A verdade. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- _____. Monólogo. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- _____. Proslógio. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

7. Bibliografia consultada

- AQUINO, Tomás de. Verdade e conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. O ente e a essência. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Questões discutidas sobre a verdade. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Súmula contra os gentios. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Compêndio de Teologia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Suma teológica. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ECO, Umberto. O nome da rosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- GILSON, Étienne. O espírito da filosofia medieval. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- JOHN DUNS SCOT. Escrito filosóficos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LIBERA, Alain. Pensar na idade média. São Paulo: Editora 34, 1999.
- NOGUEIRA, João Carlos. Consciência Moral & Existência. Campinas: Alínea, 1997.
- PEDRO ABELARDO. Lógica para principiantes. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. A história de minhas calamidades. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- STO. ANSELMO. O gramático. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- WEICHEDEL, Wilhelm. A escada dos fundos da filosofia: A vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos. São Paulo: Angra, 2004.
- WILLIAM DE OCKHAM. Obras selecionadas. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.